
Bioética
Ramón Valls
Ética para la bioética
y a ratos para la política
editorial

Bioética

Serie dirigida por Javier Sádaba y María Casado

La aplicación de la biotecnología a los seres humanos es ya un hecho que suscita en los ciudadanos miedos y esperanzas, y que exige un conocimiento de lo que está sucediendo y una reconsideración moral en un marco de pluralismo.

En una sociedad libre y democrática la Bioética tiene como tarea central armonizar bienes y deberes. Esto quiere decir que, tras el necesario debate social informado y de manera transparente, han de ser adoptadas las correspondientes decisiones que respeten los Derechos Humanos reconocidos.

En la Colección de Bioética, deseamos presentar al lector aquel conjunto de hechos que muestra los problemas morales que configuran nuestra época, y hacerlo desde un punto de vista pluridisciplinar y laico.

GLENN MCGEE — **El bebé perfecto**

RAMÓN VALLS — **Ética para la bioética y a ratos para la política**

ÉTICA PARA LA BIOÉTICA Y A RATOS PARA LA POLÍTICA

Ramón Valls



Diseño de cubierta: Sylvia Sans

Primera edición, marzo del 2003, Barcelona

Paseo Bonanova, 9 1°-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http: //www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-978-7
Depósito legal: B. 9488-2003

Impreso por: Limpergraf
Mogoda, 29-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Índice

Prólogo

Los sabios de laboratorio nos están cambiando la vida. Y más nos la van a cambiar, porque eso no hay quien lo pare. Con la electrónica revolucionaron las comunicaciones, y ahora, porque las fronteras cayeron, las corrientes migratorias cubren la tierra. Cambios, todos ellos, que multiplican las preguntas sobre lo que podemos o debemos hacer. Preguntas que arrecian cuando las nuevas técnicas inciden en los seres vivos, en su reproducción o enfermedades. La transgénesis de alimentos, la clonación de animales y de células, o el aprovechamiento de embriones para la investigación, por ejemplo, levantan tempestades de opiniones. Plantean cuestiones que son éticas en primera instancia y jurídicas en segunda, porque no están reguladas aún, o lo están de manera deficiente. ¿Qué podemos lícitamente hacer? ¿A qué estamos obligados? ¿Hay que prohibir o permitir? Preguntas y perplejidades, hay que decirlo, que dan nuevo aliento a *los de filosofía*, porque ahora resulta que muchos vienen a nosotros, míseros profesionales de la duda metódica, a buscar respuestas.

De entrada el desconcierto se contagia a la misma Filosofía porque lo primero que se observa es que bajo el uso común de la palabra *Ética* se esconde un amasijo demasiado confuso de instinto moral con creencias subjetivas, prejuicios y supersticiones.

Fantasmas, incluso. Cada uno acusa al otro, echándole en cara que su modo de actuar, en cuestiones de dinero, por ejemplo, es *poco ético*, pero el acusado responde que *él tiene la conciencia muy tranquila*. ¿Qué ocurre?, pensamos. Preguntábamos por el paradero de un dinero y se nos muestran conciencias. ¿Es que los gusanos encargados de roerlas se han adormecido? ¿O hay, tal vez, tantas éticas como individuos? Así pues, antes de empezar a desenredar la madeja, la Filosofía ha de decir bien alto que la cuestión es compleja, y en muchos sentidos *nos puede*. Fuera pues simplismos, porque de ese amasijo, si no lo ordenamos, nada claro puede salir. Sin embargo, si no queremos paralizarnos, hemos de entrar necesariamente en la cuestión.

Adelantemos pues algo antes de meternos en el enredo. Notemos que en él destaca la creencia de que en algún lugar, quizá por encima de las estrellas, hay un decálogo fijo y eterno (no matarás, no robarás) que los humanos hemos de acatar sea como sea, para aplicarlo luego a las cuestiones nuevas. Pues bien, de eso no hay.

En algún libro de pensamiento islámico leí que un maestro antiguo enseñó que el Corán escrito por Mahoma es una copia imperfecta del Corán celestial. La anécdota despide un suave aroma platónico, más de ciudad que de desierto, pero sea cual sea su origen, lo cierto es que los códigos eternos no existen. Ni en forma de Corán, ni de Biblia, ni como *Suma teológica*, ni como *Crítica de la razón práctica*. Tengamos pues claro, desde el primer momento, que no disponemos de una pauta de conducta indudable, eterna e invariable de la que podamos desprender nuestras obligaciones de hoy, tan complejas. Pero hay, eso sí, códigos respetables.

Mal asunto, por tanto, si lo que se pide a la Filosofía moral es que nos ponga sobre la mesa el código celestial y su aplicación. Además, si pudiera hacerlo, de poco nos serviría, porque el maestro mahometano nos ha enseñado ya que es difícil transcribir fielmente códigos celestiales.

Si entonces el problema nos aprieta y la solución no es fácil, no nos queda más remedio que apechugar con las cosas tal como las tenemos ahí, acuciándonos. Y hemos de respetarlas primero,

para que nos sean amigas y se nos den a conocer sin afeites. Dicho de otra manera, hemos de saber cuál es el estado de la cuestión. Después, por aquello de que saber es poder, surgirán posibles soluciones entre las cuales tendremos que elegir.

Por todo lo cual, este libro tratará de empezar el trabajo desenredando la madeja de lo que se entiende por Ética. Para ello, distingamos ya, los *deberes mismos* y la reflexión filosófica sobre ellos. Los deberes son la ética real y vivida, o sea, las obligaciones que se nos imponen a lo largo de los días. La reflexión viene detrás, si viene, y analiza la consistencia de los deberes *ante el tribunal de la razón,* como diría Kant. Nace así la Ética filosófica o Filosofía moral como doblete crítico de la Ética real. Pero tengamos bien claro que la Filosofía, con sus análisis y reflexiones, no impone por sí misma los deberes, porque éstos existen de antemano, y ella simplemente los agavilla. No confundamos pues la Ética de libro con la ética de la calle. Y si hay que relacionarlas, digamos que la Filosofía corrobora los deberes o los declara infundados, pero no los establece. Pero si entendemos además que no están escritos en ningún código eterno, eso significa que los *deberes* realmente existentes nos los hemos impuesto y nos los imponemos los humanos. Son nuestro producto y nos honran, pero no son lo que a veces se pretende, o sea, norma no revisable impuesta por algún poder ajeno, sea éste divino o natural. De todas maneras vale la pena conocer críticamente lo que fueron y son las obligaciones humanas porque a partir de ahí la Filosofía moral puede actuar como consejera (no más) ante los nuevos problemas.

Añadamos que lo ético, aunque no sea claro en todos sus extremos, resulta insoslayable. Está implícito, en efecto, en calificaciones tan inevitablemente humanas como *justo* o *indecente.* ¿Quién no dice u oye a cada momento que *no hay derecho,* que *fulano es un granuja* o que *esa manera de hacer es poco ética*? Lenguaje valorativo imposible de eliminar del habla de los humanos y que supone libertad, porque si en ningún momento somos libres, todas esas palabras son ruido sin significado. Y el ser humano que las pronuncia un imbécil incurable. Pero no es así.

La Ética que está en los libros atesora ejemplos admirables de virtud que no fueron cosa de débiles mentales, puesto que aportaron justicia y dignidad a la vida de los humanos. Y sugieren (sólo sugieren) decisiones parecidas que pueden traer más dignidad en adelante. Son ejemplos, en una palabra, que nos alejan de la tentación de Ivan Karamazov de devolver las entradas del odioso espectáculo de este mundo donde los niños de verdad, no los preembriones, sufren... y mueren, *injustamente.*

Protestemos pues contra el sufrimiento de los inocentes. Desobedeció Antígona, en nombre de las *leyes no escritas,* el decreto de Creonte que le prohibía dar sepultura al hermano. Protestó Platón contra la ejecución *legal* de Sócrates. Y nuestro gremio, porque conoce demasiados casos de persecución de filósofos, mantenga la protesta contra la hoguera inquisitorial que quemó vivo a Giordano Bruno en una plaza de Roma. Se levanta pues en nosotros una instancia (¡la ética!) que juzga las obligaciones jurídicas y las costumbres establecidas, y llega a veces a incumplirlas en nombre de un deber superior.

Acabemos el prólogo. Este libro no es una tesis doctoral ni mucho menos un tratado filosófico. Es simplemente un trabajo de divulgación dedicado a las personas con curiosidad intelectual y preocupaciones éticas. Por eso no va cargado con notas eruditas ni con bibliografía. Y el lector puede estar doblemente tranquilo porque el libro, ya se ve, no le dirá cuál es *su obligación* como hacen tantos moralistas aficionados, no muy lejos, por cierto, de brujos y echadores de cartas de todo pelaje. Sólo, si en algún momento surge una obligación, será porque el lector la habrá encontrado en sí mismo. El libro, de todas maneras, se mojará y espera salpicar, porque toma partido por una ética humana y defiende la postura con argumentos. En cualquier caso, como ya hemos insinuado, los profesores de filosofía no somos curas laicos, pero hemos de iluminar problemas presentes con observaciones y reflexiones pretéritas para que entre todos podamos apechugar responsablemente con la difícil tarea de vivir dignamente.

Este libro debe mucho a Mercedes, a quien lo dedico. La esposa del que escribe sufre más que él. A los amigos del *Observatori de Bioètica i Dret* de la Universidad de Barcelona y a todos los miembros de la *Associació de Bioètica i Dret* les agradezco su estímulo y aliento. Muy especialmente doy las gracias a mi amiga y colega, la Profesora María Casado, alma y puntal de todo un equipo entusiasta que me honra acogiéndome. De todos ellos he aprendido mucho.

I

LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LO ÉTICO

1

La Antigüedad

Prehistoria

Los resultados combinados de la paleontología y la genética permiten hoy afirmar que hace aproximadamente 400.000 años se produjeron, entre los primeros humanos, diversos cambios técnicos y culturales que marcan aún nuestra vida. El dominio sobre el fuego, robado a los dioses según el mito de Prometeo, ocupa un lugar destacado entre esos cambios. El fuego, en efecto, convirtió el simple abrigo de la cueva en hogar y desde entonces la domesticación de la naturaleza no cesó. Cocer el barro y forjar los metales elevaron la condición humana a casi divina. Fue así precisamente, gracias a la cocción y otras técnicas, que la humanidad inició un camino de emancipación progresiva respecto de las inclemencias de la selva. Redujo los peligros de las *catástrofes naturales,* las peores de las cuales son precisamente las provocadas por los cuatro elementos clásicos: el aire causa vendavales, el agua inundaciones, la tierra seísmos y el fuego presenta su peor cara en las erupciones volcánicas y en los incendios que causa el rayo. Catástrofes, todas ellas, que para la naturaleza misma poco tienen de catastróficas, porque son tan naturales como la caída de las piedras, pero que turban los modos

de vida establecidos porque un equilibrio hasta entonces más o menos estable se derrumba. Pero le sucede otro, y dentro del nuevo equilibrio, los humanos reemprenden su trabajo esforzándose en evitar *catástrofes* futuras, poniendo diques, por ejemplo, al río que se desbordó.

No sólo los humanos, sino los seres vivientes en general contribuyen en su lucha por la supervivencia a fijar los equilibrios de la naturaleza inorgánica. Esforzándose en esquivar las contingencias amenazadoras, los hombres, como los animales, aprenden a aprovechar las condiciones naturales en beneficio de su propia vida. Bajo esta perspectiva, los humanos continuamos la animalidad, pero nos valemos de organizaciones sociales de mayor complejidad en las que el lenguaje valorativo y clasificador, juntamente con la inteligencia, juegan un papel preponderante. Podemos decir, con los antiguos, que *la naturaleza no da saltos*, sino que avanza gradualmente. Forma una escalera cuyos peldaños están ocupados por cada una de las especies vivientes y en la que cada peldaño consigue mejores resultados que los precedentes en el empeño común por subsistir. Así, cuando el *Homo habilis* empezó a fabricar armas de caza, aptas también para la guerra, estaba perfeccionando técnicamente el armamento del que ya disponían los animales más desarrollados con sus garras y cornamentas. Y cuando los humanos empezaron a enterrar a sus muertos bajo monumentos cada vez menos toscos, la presencia funeraria de los antepasados valía como signo simbólico de la continuidad temporal de la tribu. El monumento funerario contribuía así a la estabilización de los usos y costumbres que debían perdurar más allá de la generación presente. Los vestidos y las vasijas, por su parte, adoptaron pronto formas estéticas, y en los objetos de uso cotidiano abundaron los detalles ornamentales por encima de la mera utilidad. El lenguaje simbólico del *Homo habilis* absorbía por tanto la experiencia pretérita, la conservaba en el presente y ampliaba la previsión de lo que era posible en el futuro. Las escenas de caza pintadas en la pared de la caverna, por ejemplo, no se limitaban a comunicar información sobre hechos pretéritos, sino

que eran ya, en sí mismas, un instrumento que elaboraba la experiencia y sugería nuevas tecnologías.

Por otra parte, el lenguaje simbólico originó asimismo ideas morales en primer lugar y religiosas en segundo. Bueno y malo calificaron en primer término la aptitud de las cosas para mejorar la vida o perjudicarla. Sacro y profano expresaron el temor reverencial ante la enfermedad y la muerte por un lado, y la fecundidad por el otro. La imagen de un alfarero sugería la existencia de un dios que creaba cosmos, o sea orden y belleza, a partir de una masa de materia caótica. En síntesis se puede decir, por tanto, que en las primeras agrupaciones humanas, la tecnología y el lenguaje moldearon de tal modo las relaciones sociales que desde antes de la aparición del *Homo sapiens* resulta comprobada la *sociabilidad* humana y la consiguiente *jerarquización* del grupo para impedir que otros humanos le disputen la posesión de un buen *territorio* y sus *recursos;* características éstas que, menos desarrolladas, se observan también aún hoy en las agrupaciones de animales superiores. Decantemos de ahí y atesoremos una primera tesis: las técnicas útiles para la supervivencia y el ornato precedieron a la sabiduría práctica y ésta a su vez, por supuesto, fue anterior a la inteligencia teórica. Lo dice Aristóteles en las primeras líneas de su *Metafísica,* tan citadas como poco leídas con atención.

Sociedad humana

Eso explica que cualquier grupo humano que sea algo más que una horda o una mera agregación circunstancial de individuos (como una sala de espera, por ejemplo) se presente como auténtica sociedad en virtud de un conjunto de normas prácticas que configuran de manera habitual la conducta de sus miembros. Son pautas a las que más o menos obligatoriamente se ajusta la relación entre los individuos del grupo, y la estabilizan como *institución.* Regulan igualmente la relación con otros grupos humanos y con la naturaleza. Son, en definitiva, lo que llamamos hábitos

sociales o costumbres. Maneras de vestir, de saludar o de gesticular, por ejemplo, que juntamente con los hábitos de alimentación, la forma de la vivienda, la manera de fundar una familia o de enterrar a los muertos, etc., diversifican las organizaciones sociales. Por eso decía Heráclito que:

> Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratara de la muralla [de la ciudad].

Porque las costumbres y leyes, en efecto, dan a cada pueblo su fisonomía moral, del mismo modo que las murallas de una ciudad nos ofrecen su perfil visual. Registremos también que la muralla deslinda espacios asimétricos. Su interior está perfectamente definido, es más humano y confortable, es decir, más hogareño que el espacio exterior. El de fuera inversamente, de donde vienen los forasteros o extraños, es salvaje, inhóspito y relativamente hostil. Los hábitos colectivos son a veces tan definidos que nos sirven incluso para identificar a un individuo. Así, por ejemplo, ante una mujer vestida con sari pensamos *espontáneamente* que se trata de una hindú, o ante un hombre que se niega a beber alcohol y a comer carne de cerdo, *daremos por sentado* que es musulmán.

Si ahora recordamos que costumbre se dice en griego *ethos* y en latín *mos moris,* tendremos ya bien localizado el lugar originario y el primer sentido filosófico de lo que se ha llamado *Ética* o *Moral,* dos palabras que etimológicamente y por largo tiempo han significado lo mismo. Con ellas se ha designado la observación de las costumbres sociales y la reflexión sobre ellas. Y siendo evidente que, después de la invención de la escritura, dentro ya del Neolítico (s. IX-VIII a.C.), las leyes fijaron y dieron mayor precisión a algunas costumbres preexistentes o nuevas, quedó así formada la pareja *leyes y costumbres,* de tanta tradición en el campo del Derecho y objeto preferente de la Ética. El paso, en efecto, de una cultura depredadora a una civilización productiva tal como ocurrió en el Neolítico, lleva aparejada la necesidad de

consolidar la norma y prolongarla en el tiempo. Y la reflexión inteligente a continuación, sin necesidad aún de construir un saber sistemático, sino por medio de una literatura simplemente sapiencial, registró bien pronto que algunas costumbres, y por supuesto las leyes, se presentan entonces gravadas con el *deber* u obligación de cumplirlas. Hacerlo es bueno; quebrantarlas, malo. De lo que resulta que se puede razonablemente decir que hay moral allí donde se dan los tres elementos siguientes. Primero, una tabla con dos columnas encabezadas con las palabras bien y mal. En segundo lugar, dos listas antitéticas de acciones concretas escritas en esas columnas. Honrar a los padres, por ejemplo, se inscribe en la columna de lo bueno. Robar se escribe en la columna de lo malo, etc. Y finalmente, como tercer elemento, un mandato imperativo de llevar a cabo las acciones registradas como buenas y de evitar las que figuran como malas. Obviamente, el elenco de acciones buenas y malas de un pueblo puede coincidir más o menos con el de otro, pero lo cierto es que *siempre* difiere poco o mucho. Aunque los códigos en general prohiban matar y robar, o no admitan el matrimonio incestuoso, es también cierto que el alcance que cada pueblo da a esas prohibiciones tan genéricas es muy distinto. Si preguntamos, por ejemplo, hasta qué grado de parentesco llega el incesto, aparecerán en este o en aquel pueblo diferencias considerables. En general, se prohibe matar a los más próximos o allegados y robarles sus posesiones, desde luego, pero no a los enemigos. Y no siempre se entiende igual quien es prójimo, amigo o enemigo. Queda pendiente, sobre todo, la cuestión decisiva del *deber*. ¿De dónde surge? ¿Quién lo impone o impera? ¿Es absolutamente necesario que haya obligaciones de hacer o no hacer? Dejemos estas cuestiones para más adelante, registrando ahora simplemente que en todas las culturas y civilizaciones que conocemos existieron de hecho obligaciones.

Egipto y Mesopotamia

Siguiendo el hilo histórico partamos de que, si bien es cierto que la Ética filosófica, como reflexión metódica sobre las costumbres y leyes, cuajó en la Grecia clásica, no es menos cierto que dos culturas anteriores a la griega dejaron en ésta su impronta y, a través de ella, siguen aún marcando nuestras convicciones político sociales y éticas. Me refiero a las culturas que se desarrollaron en el bajo Nilo, en Egipto, y en las tierras entre los ríos Tigris y Eufrates, en Asia, que por esta causa conocemos precisamente como Mesopotamia (*entre ríos*, en griego).

Lo primero que cabe subrayar como aportación permanente de esas culturas es la invención de la escritura. En Egipto los jeroglíficos como escritura ideográfica. En Mesopotamia los caracteres cuneiformes que evolucionaron luego hacia la escritura alfabética. Y en todas sus formas, la escritura redimió a la palabra humana de su volatilidad. De ahí la afirmación clásica de que *las palabras vuelan pero los escritos permanecen*. El alfabeto ganó la partida al jeroglífico seguramente porque, debido a su índole más abstracta, fue capaz de expresar más cosas con mayor facilidad, y fue, por tanto, más útil aunque menos bello. Los usos de la escritura fueron varios, pero a nosotros nos interesa ahora subrayar los siguientes. Empezaron a existir los documentos mercantiles y notariales, fue posible la historiografía y, por encima de todo, la ley se sobrepuso a la costumbre. Las transmisiones de bienes, en efecto, los préstamos, y otras operaciones económicas fueron consignadas por escrito dando lugar a la nueva profesión de los escribas, los cuales no sólo escribieron sino que, como testigos excepcionales, dieron validez inviolable a los contratos, más allá incluso de la muerte de los contratantes. Los egipcios y mesopotámicos inventaron pues la notaría y sus *escrituras*.

Insistamos en el paso desde las meras costumbres a la ley. Poner por escrito la regla de relación social, la consolida sin duda, y abre al mismo tiempo indirectamente una discusión filosófico-jurídica en torno a la primacía entre el lenguaje oral y el escrito.

La cuestión general tiene muchas dimensiones problemáticas, pero desde el punto de vista social es evidente que la ley tiene ventajas sobre la costumbre transmitida por el uso y la tradición oral. El escrito da a la norma mayor fijeza y precisión, y facilita así la práctica judicial. El ejemplo del *Código de Hammurabi* es especialmente admirable por la riqueza de sus detalles. Sus normas están redactadas con buena técnica jurídica. Mediante la forma condicional distingue por un lado el supuesto de hecho (por ejemplo: *§ 6: Si un señor roba la propiedad religiosa o estatal...*) y por el otro, la norma que se debe aplicar al caso (*será castigado con la muerte*). La colección de 282 preceptos aparece arropada por un prólogo y un epílogo, redactados seguramente por mano distinta de la que escribió el cuerpo legal, y que es un excelente ejemplo de literatura legitimadora (aprox. 1700 a.C.). Recordemos también que el libro del *Génesis*, cuando narra con fines morales (de entrada sólo para los hebreos) los primeros pasos del hombre sobre la tierra, sitúa en el jardín de Edén no sólo abundancia gratuita de bienes materiales, sino también el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, plantado por Yahvé. Los habitantes del Paraíso no debían comer de su fruto, pero la transgresión les otorgó de hecho una *ciencia* del bien y del mal que, si bien los hizo menos felices, los hizo también divinos en algún sentido, quizá irónico. *Como uno de nosotros*, dice Yahvé. La tradición cultural persa puso también en el principio de la humanidad el conocimiento del bien y del mal, *inventados* por Zoroastro. Y fue precisamente la semejanza entre las dos tradiciones lo que permitió una aproximación entre ellas en el tiempo de la dominación persa sobre los hebreos.

En un terreno próximo a éste, la escritura fijó también los rituales religiosos y cívicos. Y por último hemos de destacar que sin la escritura no habría sido posible la ciencia ni las especulaciones teóricas de la filosofía primero y el conocimiento científico después. En el sentido más literal de la expresión, por tanto, la teoría *se sobrepuso* a la práctica, no la precedió. Eso todo el mundo lo sabe, pero si se tuviese más presente evitaría seguramente

tantas discusiones estériles, perdidas en el laberinto de las frases sin acabar. Oscurecemos la ética real, que es práctica, con especulaciones teóricas sobre ella. Comprenderíamos entonces, si lo tuviéramos en cuenta, que es inútil por teórico añorar formas de vida más próximas a la naturaleza pero definitivamente caducadas. Todo lo cual no impide que la complejidad de nuestra situación sea solamente abordable mediante los instrumentos sofisticados que la filosofía, las ciencias y el derecho han forjado.

En línea con la ciencia, una palabra aún sobre el *gnomon*. Se dice que Tales de Mileto, el primero de los filósofos en la nómina convencional de esta profesión, e incluido por ello en la lista de los *siete sabios*, fue *el primero que plantó el gnomon en Grecia*. Eso significa obviamente que el *gnomon* fue plantado antes en otras partes. En concreto en Egipto y Mesopotamia. Ahora bien, el *gnomon* es una cosa muy sencilla con un nombre altisonante. No es más que un palito plantado verticalmente en el suelo. A los egipcios les sirvió entre otras cosas para medir la altura de las pirámides sin necesidad de subirse a ellas A los babilonios les sirvió para hacer relojes y calendarios. Por eso una realidad tan humilde como un palo vertical mereció un nombre tan campanudo como *gnomon*, es decir, instrumento para adquirir conocimiento. No pasemos aprisa sobre algo de tanta trascendencia. Medir pirámides sin subirse a ellas significa valerse de un triángulo ideal que sólo está en nuestra cabeza (¡como la idea de justicia!), que nos sirve, sin embargo, para conocer algo que no experimentamos directamente. Construir relojes y calendarios dividiendo en doce partes el día y la noche por un lado, y el año por otro, no es una cosa muy natural que digamos. ¿Por qué doce y no diez o veinte? Porque doce era la base del sistema numérico babilónico, cierto. Pero esta base es ella misma convencional. Los babilonios contaban las cosas de doce en doce ¿qué le vamos a hacer? Y de doce en doce contamos nosotros aún los huevos, las horas del día y los meses del año. ¿Dice usted que ello fue así porque las constelaciones son doce? Sí, claro. Pero podían haber encontrado más de doce o menos. Eso poco importa, porque fijar las constelaciones

como puntos de referencia es también convencional. Un colega mío dice en clase a los alumnos: «Miren el reloj que llevan puesto, miren el calendario. ¿Ven el doce? ¡Somos mesopotámicos!».

La cosa es importante por dos motivos: primero, porque el reloj y el calendario son una pauta *con base* astronómica para parcelar el tiempo de manera fija y prever su recurrencia. Y fue sobre este calendario como pauta primaria, que se establecieron los usos y costumbres de la civilización agrícola y ganadera a la que seguimos prendidos. *Mes de* sembrar, *mes de* cosechar, *mes de* aparear el ganado. Hora de dormir, hora de comer, hora de trabajar, día de descansar. Tiempo *de*, hora *de*. ¡Menudo invento! ¡Y cómo nos domina! Tanto que, como explicaré en el capítulo siguiente, cuando las iglesias cristianas quisieron impregnar de religión todas las costumbres jugaron con éxito la carta del calendario litúrgico y de las horas canónicas (regulares) de oración, las cuales se indicaban a todo el pueblo a toque de campana. Y cuando la sociedad civil quiso librarse del dominio de los clérigos le puso al Ayuntamiento un campanario más alto que el de la iglesia con un reloj que era el no va más de la técnica de la época.

El segundo motivo de la importancia del reloj y el calendario es que permiten conservar ordenadamente, en forma de sedimento histórico, los mejores hallazgos que a su vez vienen a formar el suelo que nos sostiene como individuos sociales. Y eso es precisamente lo que forma la ética vivida antes de que la reflexión intelectual superponga la Ética filosófica. Es así como cristalizan los códigos de conducta, estables sí, pero al mismo tiempo movedizos y cambiantes.

Registremos finalmente una aportación más fundamental, si cabe, de los egipcios y mesopotámicos: el monoteísmo. De esta creencia hubo atisbos en Egipto, pero allí no cuajó, según parece. Fue el pueblo hebreo el que se identificó a fondo con esta forma de religiosidad. De este pueblo sabemos que salió de Egipto en busca de sus raíces en la tierra de Canaan de donde era precisamente su ancestro Abraham. Éste, se nos dice, fue el primer adorador de un solo Dios, y padre más tarde de todos los creyentes

que aún hoy profesan una de las tres religiones *del libro.* El libro del Éxodo narra este viaje de regreso a las raíces, una tierra por cierto que debía manar leche y miel (riqueza propia de la civilización del Neolítico) en la que, mediante trabajos y sudores, se debía reencontrar la riqueza que en el Paraíso había sido gratuita. De ahí resultó que la religión monoteísta fue desde sus orígenes una religión de paraíso perdido y de viaje fatigoso para recuperarlo. En cualquier caso y en interés de la Filosofía, no me guardo de decir que en los orígenes del monoteísmo, la inteligencia teórica unificadora de la experiencia jugó seguramente un papel preponderante. En esta forma de inteligencia tardía es donde surge la idea de *principio de todas las cosas* o de vértice originario del universo, si quiere decirse así. Y seguramente no es casual que el primer libro de la Biblia tal como ha llegado a nuestras manos empiece con las palabras de que *en el principio,* Dios... etc.

2

La Ética clásica

La *polis*

La ascendencia predominantemente griega de nuestra cultura resulta observable en el hecho de que los comportamientos político-sociales actualmente vigentes siguen determinados por el modo cómo la Ética filosófica clásica recogió y valoró las costumbres de las ciudades helénicas. Como ética vivida en forma de costumbres y obligación de cumplirlas la ética existió mucho antes que la filosofía, pero entre las dos hay que intercalar a los médicos y los matemáticos. Ambos grupos de sabios significaron un paso importante hacia la racionalidad. En el inestimable *Corpus hipocraticum,* no enteramente escrito por Hipócrates en persona, tenemos este ejemplo preclaro de racionalidad científica:

> Acerca de la enfermedad que llaman sagrada [epilepsia] sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como la de las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural la consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja [esta enfermedad] a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que la tratan

vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros [...]

Me parece que los primeros en sacralizar esta dolencia fueron gentes como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores que se dan aires de ser muy piadosos y de saber de más. Éstos en efecto tomaron lo divino como abrigo y escudo de su incapacidad al no tener remedio de que servirse, y para que no quedara en evidencia que no sabían nada estimaron sagrada esta afección. Y añadieron explicaciones a su conveniencia, y asentaron el tratamiento curativo en el terreno seguro para ellos mismos, aduciendo purificaciones y conjuros [...] (*Sobre la enfermedad sagrada*).

Que los filósofos tuvieron muy en cuenta la Medicina lo prueban, entre otras cosas, el hecho de que la citaban frecuentemente como ejemplo de práctica científica. Y por lo que se refiere a la Matemática, tanto Platón como Aristóteles la consideraron precedente inmediato de la Filosofía. Dentro ya de la Filosofía, cuando dirigieron su atención a las leyes y costumbres, practicaron no sólo su legitimación racional sino también su crítica como cara positiva y negativa del juicio de valor sobre las normas de conducta. De momento, leamos una página frecuentemente citada de la *Política* de Aristóteles (*Política* 1, 2):

La razón por la cual el hombre, más que la abeja o cualquier animal gregario, es un animal [o viviente] social es evidente [... a saber, que] el hombre es el único animal que tiene palabra [*logos*]. La voz [*phoné*] es signo de dolor y placer, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer, y a significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. Y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa [o sea, la familia] y la ciudad [...]

Aristóteles no niega por tanto que los animales tengan lenguaje y con él se comuniquen y transmitan sentimientos subjetivos e información objetiva. Lo que Aristóteles juzga específico de los humanos es *una manera peculiar* de hablar que atribuye a sus

propios actos predicados universales que, a su vez, *expresan valores*. Valores, por cierto, que hoy nosotros consideramos como típicamente éticos: bueno y malo, justo e injusto. Y, como dice el texto, el lugar de tales valores es precisamente la comunidad humána. En la familia y en la *polis* son compartidos tales valores y ellos son el sostén de esas instituciones. Unas líneas más abajo prosigue el mismo autor:

> Quien no necesita nada por [causa de] su propia suficiencia (*autarkeia*) no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos [los humanos] es natural la tendencia a una comunidad tal [que les dé su suficiencia], pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos; la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas [a éstas]. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.

Sentado pues que el lenguaje categorial-valorativo es la base de la sociabilidad específica del hombre y que es en la sociedad política donde el individuo alcanza su suficiencia y perfección, resulta perfectamente comprensible el texto siguiente del mismo Aristóteles, ahora de su *Ética a Nicómaco:*

> Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por sí mismo y los demás [fines] por él, [...] es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro? Si es así, hemos de intentar ver cuál es [ese fin] y a cuál de las ciencias le compete. Y parece que [este] ha de ser el [objeto] de la [ciencia] más principal y eminentemente directiva. Tal es manifiestamente la Política [entre las ciencias prácticas]. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las discipli-

nas más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la Política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los [fines] de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino procurarlo para un pueblo y para ciudades.

Este es, pues, el objeto de nuestra investigación [la Ética como tratado sobre las virtudes], que es una cierta parte de la Política.

Resulta claro, por tanto, que para Aristóteles la Ética queda incluída dentro de la Política. Este vínculo es del todo esencial y, si mucho no me equivoco, ha vuelto a serlo en la modernidad sobreponiéndose al vínculo entre moral y religión que fue privilegiado en la Edad Media. La consideración de las leyes es desde luego cosa de la Política, y la contemplación de las costumbres, en cuanto pautas de comportamiento colectivo, igualmente. Pero las leyes y las costumbres de poco sirven, si los ciudadanos no las hacen suyas. Ellos han de convertirlas en hábitos de su conducta cotidiana porque sin esa práctica las pautas no existen realmente. Y son precisamente las costumbres públicas interiorizadas por las personas lo que se llama virtudes en las fuentes clásicas. Los griegos tenían a estas personas por *aristoi*, o sea, por mejores (de donde, *aristocracia* igual a gobierno de los mejores). Y no sólo tenían por bueno al ciudadano que respetaba habitualmente las leyes y costumbres de su ciudad, sino que además lo consideraban hermoso (*kalós kai agathós*) con una belleza que sólo percibía el entendimiento y podía darse, por supuesto, en un cuerpo feo como el de Sócrates.

Resumamos, antes de seguir adelante, algunos resultados de lo dicho. En un primer sentido, la Ética filosófica es equivalente a toda la Filosofía práctica o moral. Abarca el estudio del conjunto formado por las costumbres y las leyes objetivas por un lado y las virtudes del sujeto por la otra. En un segundo sentido, el nombre

de Ética se restringe al tratado de las virtudes del ciudadano, estudio que queda entonces subordinado a la Política como reflexión sobre las normas públicas de conducta. Esta distinción la completó Aristóteles con una tercera parte de su Filosofía práctica que denominó Retórica. El añadido de esta parte, ahora que la Retórica arrastra tan mala fama, puede sorprender. Pero si sabemos que la Retórica, para los antiguos, no era el arte de engañar al prójimo sino de convencerlo con argumentos plausibles, entenderemos que la Retórica fuera considerada complemento necesario de la Política y la Ética. En el campo de las acciones humanas, en efecto, muchas cosas buenas e incluso necesarias para una vida decente no pueden ser objeto de demostración científica. La retórica resulta entonces imprescindible para lograr consensos a partir de probabilidades sólidas, dicho sea en lenguaje actual.

Legitimación, principalmente filosófica, de las costumbres

Tengamos en cuenta que las sociedades no se componen solamente de un sistema de pautas, obligatorias o no, que viene a formar su núcleo. En torno a ese núcleo se articulan como mínimo tres subsistemas que lo completan. Son el subsistema punitivo, el educativo y el sanitario. El primero puede compararse al órgano que en los seres vivos elimina los excedentes inútiles y dañinos de su actividad. Es, como subsistema social, el encargado de arrojar el detritus de la *praxis* fuera de los límites de la ciudad. El segundo es, en la sociedad, el órgano que en continuidad con la familia cuida de la reproducción del grupo. El subsistema sanitario, por su parte, mantiene socialmente entre paréntesis al enfermo mientras trata de reintegrarlo a la vida normal. Si muere, servirá aún como material de investigación.

A esos subsistemas hay que agregar el que se dedica a legitimar las normas, el cual guarda una estrecha relación con el subsistema educativo. Este último es verdaderamente sustancial para la comprensión de la Ética. Las normas, en efecto, se nos presen-

tan rodeadas por un nimbo o aureola que las prestigia y consolida. La legitimación que esa aureola ejerce, responde a una pregunta enteramente lógica y natural que no sólo formulan los niños. Se pregunta por qué las cosas se *deben* hacer así (tener una sola mujer, por ejemplo) y no de otra manera (tener cuatro) como hacen los hombres de otra cultura. Cuando esta pregunta se presenta, el educador sea profesional o aficionado, suele responder con tres argumentos frecuentemente combinados. Dice que hay que hacerlo así, porque *así lo hicieron* nuestros padres y antecesores (respuesta histórica). O porque así nos lo mandaron nuestros dioses (respuesta religiosa). O porque así lo instituyeron los sabios antiguos en provecho de nuestro pueblo (respuesta racional generalmente con resonancias utilitaristas). Y no es raro que en los mitos sobre los héroes fundadores se sinteticen los tres argumentos. Hay que hacerlo así, se dice entonces, porque los primeros de nuestro linaje eran sabios a quienes los dioses habían adoptado y les inspiraban maneras de obrar racionales, útiles y justas.

Sin embargo, esos modos de legitimación de los deberes no son su fundamentación última. La pregunta estrictamente filosófica y última surge más adelante. Se formula así: ¿Por qué hay *deberes en general*? ¿Es *necesario* que los haya? ¿Por qué tiene que haber mandatos y prohibiciones en vez de sernos permitido vivir en total libertad? ¿No podría permitirse todo lo posible? Sin perjuicio de ulteriores aclaraciones, creemos que la respuesta a cuestión tan peliaguda es que hay deber porque captándonos como capaces de obligarnos, se nos hace presente la exigencia de respetar la vida y modo de ser de los semejantes de la misma manera que pedimos respeto para nosotros. Si pedimos que se nos respete y no respetamos, incurrimos en contradicción práctica. Y es por eso que de manera inevitable todo el mundo se impone algún deber. Sobre esta base y a partir de ella, nacen y duran los mejores códigos *humanos* de conducta. En sus disposiciones concretas, nacen tal vez por obra de individuos excepcionales que valen como autores inspirados. Sus maneras de hacer se contagian

como dignas de ser imitadas, y se convierten así en hábitos sociales que descansan sobre el respeto mutuo. Esos hábitos forman entonces una especie de sedimento de larga duración que ante los ojos de generaciones futuras puede parecer eterno e invariable. Pero puede, no obstante, ser posteriormente cambiado en función de nuevas necesidades, y siempre que la nueva norma continúe apoyándose en el respeto mutuo.

En cualquier caso, una buena respuesta a la pregunta de por qué hay que hacerlo así será útil para interiorizar la norma en los niños y jóvenes destinados a ser miembros de pleno derecho de aquella sociedad, pero servirá también igualmente para reforzar la virtud de los adultos y la necesidad del castigo. Dada pues la aptitud de la aureola legitimadora para interiorizar y consolidar la norma, no es extraño que su administración corra a cargo de la escuela principalmente y que la escuela, a su vez, vinculada comúnmente al templo, sea controlada por quien detenta el poder social o político.

Una rápida inspección de las fuentes históricas de la antigüedad permite decir que la legitimación recurre generalmente a una combinación de los tres tópicos reseñados: explicación histórica o apelación a los hérores fundadores, explicación religiosa mediante dioses que según advirtió Jenófanes son del mismo color que la piel de los humanos de su pueblo, y explicación racional representada por los sabios. Si atendemos a los mitos más antiguos, en efecto, veremos que los héroes lo fueron porque lucharon por la posesión de ese territorio tan estupendo que aún hoy ocupamos, pero no será raro que esta apelación a la historia, más o menos legendaria o mítica, se doble con la afirmación de que los dioses ayudaron a los héroes que los veneraban. Puede ser incluso que los héroes sean semidioses, fruto de la unión de nuestra estirpe con la divina. Y añadamos que los héroes tocados por los dioses recibieron de ellos una sabiduría no común de la que brotaron nuestros modos sociales.

Veamos algunos ejemplos concretos: En el *Prólogo* del citado *Código de Hammurabi* leemos:

Cuando el sublime Anum, rey de los Anunnaku [dioses de las fuentes, de los lugares subterráneos] y Enlil, señor de los cielos y de la tierra [...] determinaron para Marduk la divina soberanía sobre la totalidad del género humano [...], entonces Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el país, para destruir al malo y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil, para que me elevara e iluminara el país y para asegurar el bienestar de las gentes [...]

Soy el que conoce la sabiduría, el que extiende los cultivos, el que llena los silos [...]

Cuando Marduk me hubo encargado de administrar justicia a las gentes y de enseñar al país el buen camino, difundí en el lenguaje del país la verdad y la justicia y fomenté así el bienestar de las gentes.

Nótese además que el *Epílogo*, completando el razonamiento legitimador del *Prólogo*, empareja ya las palabras *paz y prosperidad*, las cuales serán emblemáticas en la teoría política de la modernidad europea:

Los grandes dioses me han elegido y yo, sólo yo, soy el pastor salvador cuyo cetro es justo. Mi benigna sombra ha cobijado a mi ciudad, he estrechado en mi regazo a las gentes de Sumer y de Akkad. Gracias a mi genio tutelar ellas han prosperado; no he dejado de gobernarlas en la paz, gracias a mi sabiduría las he amparado.

En la tradición hebrea, dentro del mismo ámbito cultural mesopotámico, el código lo entrega Yahvé a Moisés, el héroe que conduce al pueblo elegido hasta el territorio indicado por la divinidad y que mana *leche y miel*. La luz fulgurante de los rayos procedentes del cielo rubrica la entrega del decálogo, un código en el que lo ético y lo jurídico no se distinguen aún claramente, y que solamente obliga a los hebreos.

En la tradición helénica el mito de Teseo, fundador de Atenas, se sitúa en la misma línea de legitimación. A él se atribuyen, en efecto, los fundamentos de la constitución de la ciudad mediante la narración bien expresiva de cómo Teseo limpió el territorio de

bandidos y viajó después a Creta para matar al Minotauro a quien los atenienses pagaban un tributo de jóvenes. En un vaso conservado en el Museo Arqueológico de Madrid se representa a Teseo matando al Minotauro con la ayuda de Atenea, diosa precisámente de la inteligencia. Complementa este mito fundacional la figura del legislador Solón incorporado, como Tales de Mileto el filósofo, a la lista de los siete sabios de Grecia

En resumen, por tanto, los héroes enraizados en el fundamento divino del universo fundan las ciudades, mediante la urdimbre de los hilos más básicos de la relación social en un territorio previamente limpiado de depredadores.

Deténgamonos ahora por un momento en la legitimación racional o filosófica. Y leamos antes, para situarnos, el famoso texto de la *Antígona* de Sófocles. Es un mito griego, pero arcaico dentro de aquella cultura. Hablan Creonte, tirano de Tebas, y Antígona su sobrina, hija de Edipo.

> CREONTE: [...] ¿Sabías que estaba pregonada la prohibición de hacer eso? [Es decir, la de enterrar a Polinices, hermano de Antígona, por haber guerreado contra él]
>
> ANTÍGONA: Lo sabía, ¿cómo no iba a saberlo? Era bien clara.
>
> CREONTE: Y aun así, ¿te atreviste a transgredir esa ley?
>
> ANTÍGONA: No fue Zeus [dios de arriba, solar] quien dio ese bando, ni fue la Justicia que comparte su morada con los dioses de abajo [de lo tenebroso, de los muertos] quien definió semejantes leyes entre los hombres. Ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza tus pregones como para poder transgredir, siendo mortal, las leyes no escritas y firmes de los dioses. Pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre, y nadie sabe desde cuando aparecieron. Por su incumplimiento no iba yo, por temor al capricho de hombre alguno, a recibir castigo de los dioses. Que iba a morir, ya lo sabia —¡como no!—, aunque tú no lo hubieras prevenido en tu proclama. Y si muero antes de tiempo, lo tengo por ganancia, pues quien vive como yo en una muchedumbre de desgracias, ¿cómo no va a sacar provecho con la muerte? Así, el alcanzar este destino no me causa dolor alguno. En cambio, si hubiera tolerado ver insepulto el cadáver de quien nació de mi madre, eso sí me dolería. Con esto otro, en cambio, no siento dolor alguno. Si a ti te parece que

he cometido una locura, tal vez sea un loco aquel ante quien incurro en locura.

CORIFEO: Se ve la casta fiera de un fiero padre [Edipo] en la muchacha. No sabe doblegarse a la desgracia.

Antígona, pues, reconoce haber transgredido el decreto de Creonte enterrando a Polinices. Justifica su acción, sin embargo, porque con ella el poder de Creonte había ya transgredido una ley superior, *no escrita* ¿A que leyes está apelando Antígona? ¿A costumbres simplemente consagradas por un uso que se pierde en el pasado, o a unas leyes arcanas que residen en la morada de los dioses? No exageremos, en cualquier caso, la contraposición entre las dos interpretaciones porque, sea como sea, la defensa de Antígona contiene dos puntos ineludibles, a saber, las leyes no escritas y su raíz divina. La diferencia entre las dos interpretaciones reside solamente en considerar que el plano en el que la joven coloca esas leyes sea la ciudad misma, como costumbres ancestrales, o la morada misma de los dioses. Pero las dos interpretaciones han de retener que *esas* leyes tienen sus raíces en la divinidad, fundamento del que carece ciertamente el decreto de Creonte.

Platón, en lo que parece una alusión a los versos de Sófocles, sostiene que *lo que llaman leyes no escritas,* igual que lo designado como leyes tradicionales, *no conviene llamarlas leyes aunque tampoco pasarlas por alto* porque todas juntas y apoyándose las unas en las otras constituyen las *ataduras de todo régimen político.* Probablemente, por tanto, Platón considera que las leyes no escritas invocadas por Antígona son en realidad costumbres ancestrales, pero el conjunto de todas las normas, de acuerdo en ello Platón con Antígona, hunde sus raíces en lo divino. Es allí donde habita la idea de justicia la cual sólo es alcanzable mediante un esforzado ascenso intelectual. Puestas así las cosas, es secundario para nuestro objeto que Aristóteles baje a la tierra las ideas platónicas. Aunque sean formas inmanentes a las acciones justas, la idea o concepto de justicia que las configura sólo es asequible al conocimiento intelectivo.

En definitiva pues, la legitimación clásica de las leyes y costumbres consiste en poner de relieve su adecuación a la justicia, más allá de la mera utilidad. Esto último se observa cuando los sabios legisladores son alabados no solamente porque mandaron construir acequias, sino porque ayudaron a los huérfanos y las viudas. No se excluye que existan leyes tiránicas que no se ajustan a la justicia, o leyes simplemente defectuosas. Sin embargo, la cuestión fundamental en cualquier caso, es la diferencia entre ley justa e injusta. Y entonces la cuestión queda reenviada al conocimiento intelectual de lo que sea justicia. Que este intevalo entre justicia en sí y justicia legal se llame *derecho natural* o de cualquier otra manera es secundario. Creemos que la expresión *derecho natural* es desacertada porque si es derecho no es natural, y si es natural no es derecho, pero no vamos a discutir sobre palabras. Lo importante es que la razón humana se remonta por sí misma a un punto por encima de las leyes y costumbres vigentes, y desde allí son evaluadas como justas o injustas. Ese punto puede considerarse *divino* porque a pesar de su inconcreción, es superior, más enérgico y estable que las leyes y costumbres de un grupo humano determinado.

Tal valoración crítica es la que lleva a cabo Antígona y la que practicó durante toda su vida Platón en la medida en que su obra entera puede verse como protesta contra la condena legal de Sócrates. El juicio de éste, efectivamente, se había ajustado a las leyes de la ciudad, pero no a la justicia en sí. Por eso era del todo imprescindible hallar el camino para verla con el entendimiento y definirla. Y al fin, por tanto, es la idea platónica de justicia, reasumida por Aristóteles, la que viene a constituir el valor supremo de la Ética clásica. De la lectura del capítulo 2 del libro V de la *Ética a Nicómaco* se desprende que el primer sentido de la palabra justicia como justicia legal es insuficiente porque la legalidad sólo es justa *en cierta manera*, dado que a veces la ley determina mal lo mejor para la ciudad. De ahí que en el segundo sentido, como virtud perfecta y que las abarca todas, es *la que busca el bien tanto propio como ajeno*. Si entonces la justicia era ya en Platón, muy

cerca de esta manera de ver, la primera de las cuatro virtudes cardinales, Aristóteles mantiene su primacía. En particular, dice, las demás virtudes no pueden ser nunca excesivas, sino proporcionadas o ajustadas al fin. La justicia, por el contrario, puede ser a veces demasiado rigurosa o aplicarse con excesiva lenidad, cayendo de las dos maneras en injusticia. Así lo dice el siguiente texto, también de Aristóteles, el cual nos sirve para situar exactamente el lugar de lo ético y, en su interior, de lo equitativo:

> Mas, puesto que hay dos especies de actos justos e injustos (ya que unos están fijados por escrito y otros no están escritos), los que acaban de tratarse son aquellos de que hablan las leyes, mientras que hay dos especies de los no escritos. Y éstos son, por una parte, los que se califican según su exceso, sea de virtud, sea de vicio, y para los que se reservan los reproches y los elogios, la deshonra, los honores y las mercedes (como, por ejemplo, dar las gracias a quien hace un beneficio, corresponder con un favor a quien nos ha hecho uno, ayudar a los amigos y otras cosas como estas); y, por otra parte, los que cubren lagunas de la ley particular y escrita. Porque, en efecto, lo equitativo parece ser justo, pero lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita.

Con una formulación que recuerda las palabras de Antígona, el texto nos enseña en definitiva que hay una justicia que no figura escrita en la ley. Es ahí donde se sitúa preferentemente el uso actual de la palabra *ética*, sobre todo cuando se reprocha la conducta de alguien que se refugia en la legalidad de sus actos para escapar a la crítica social.

Concluyamos este punto reproduciendo la definición de justicia que con posterioridad a los textos que acabamos de citar se hizo clásica como una buena síntesis de ellos. Dice que la justicia consiste en *vivir honestamente, no dañar a nadie y dar al otro lo que es suyo*. Recordaremos esta definición a propósito del decálogo de Moisés y también en relación con los principios de la Bioética contenidos en la llamada Declaración de Belmont.

Y para proseguir nuestro trabajo de clarificación, decantemos finalmente tres categorías distintas de obligación: obligación so-

cial, jurídica y de conciencia. Tenemos primero las obligaciones sociales que el grupo impone a sus miembros o a aquellos que vienen a habitar en su territorio. En segundo lugar observamos las obligaciones jurídicas emanadas de la autoridad política dotada de poder legislativo reconocido. Y tercero, las obligaciones que solemos llamar *de conciencia*. Las obligaciones sociales, como hábitos consolidados de conducta colectiva, y los deberes jurídicos igualmente, son obligaciones externas que afectan a un conjunto de individuos. Las obligaciones de conciencia, por el contrario, son antes que nada individuales e interiores, a menos que se contagien a otros y se extiendan por convicción a todo un grupo de individuos. La obligación social puede también llamarse *ética* para distinguirla de la obligación de conciencia que tendemos a designar como *moral* en sentido restringido. Y retendremos el adjetivo *jurídica* para designar la obligación emanada de los poderes políticos.

Los sistemas éticos del helenismo

Hasta aquí lo esencial de la ética clásica en el sentido más estricto de la palabra. Vamos ahora a echar un vistazo a la ética del helenismo como última etapa de los tiempos que consideramos como antiguos, y como transición a la ética medieval. Esta última, dicho ahora muy rápidamente, consistió en una incorporación de la moral estoica y neoplatónica al monoteísmo. Sobre todo, la neoplatónica. Resultó así que lo que vale aún hoy como moral cristiana es en realidad una doctrina de procedencia neoplatónica y ésta, a su vez, había sido una continuación simplificada y fuertemente intelectualizada del platonismo vulgar. Se trataba, para decirlo brevemente, de una enseñanza cargada de animadversión hacia la materia, el cuerpo y la satisfacción de los deseos *carnales*, como se decía. Esta operación afectó a las tres religiones que se consideraban a sí mismas descendientes de Abrahan, padre de todos los creyentes en un Dios único, pero se ini-

ció en el cristianismo por razones obvias. Sin embargo, el lema de la aproximación entre las dos culturas había sido formulado anteriormente por Filón de Alejandría, judío contemporáneo de Jesús de Nazaret y educado en el helenismo, quien sostuvo que lo dicho conceptualmente por Platón era lo mismo que Moisés había enseñado de manera alegórica. Afirmaba así Filón, un tanto optimísticamente, la identidad de fondo de los dos mensajes, reduciendo la evidente diferencia a una simple modalidad del lenguaje transmisor.

El proceso de convergencia espiritual

A grandes rasgos, el proceso ocurrió así. La ética clásica, como hemos expuesto en el punto anterior, había sido ante todo político-social. Aceptaba la costumbre pública como pauta reconocida de las virtudes ciudadanas. Con el tiempo, sin embargo, se dió más importancia a la ley que a la costumbre, y la ética pasó de la noción de justicia legal a la de justicia ideal como punto de apoyo para la crítica de las leyes escritas. De todas maneras, antes de la supremacía de la ley, ya había cuajado el concepto de virtud (*areté*, excelencia) como hábito subjetivamente adquirido por los individuos mediante la asimilación de la costumbre preexistente (*ethos*) en la sociedad políticamente organizada. Incluso la apelación de Antígona a la ley no escrita, aunque en última instancia fundamentara su protesta en lo divino, se apoyaba seguramente de primera intención en la costumbre tradicional, quedando lo divino en un segundo plano. Eso sin olvidar que en aquellas sociedades los mismos cultos religiosos estaban políticamente regulados por los magistrados de la ciudad. Esta concepción, filosóficamente formulada, ingresó en las obras de Platón y Aristóteles como lo más fundamental de ellas, pero dado que el grueso de las obras de Aristóteles no lo conoció la cristiandad latina hasta que la escuela de traductores de Toledo (s. XII) transcribió los libros al latín a partir de la versión árabe, la filosofía dominante en la pri-

mera etapa de la Edad Media fue la platónica. Incluso Cicerón, que todavía en la época clásica transmitió la filosofía griega a Roma, se había formado en el platonismo decadente profesado por los autores llamados *académicos*.

Por el otro lado, el cristianismo en sus orígenes no fue tanto una religión como ciertamente lo era el judaísmo con su templo y sacerdocio, sino más bien una espiritualidad. El cristianismo procedía del judaísmo, pero a la contra. De hecho socavó aquella religión dominada por el sanedrín sacerdotal, los escribas y los fariseos, o sea, funcionarios del templo, beatos hipócritas vale decir, si nos atenemos a la imagen de ellos que nos transmiten los Evangelios. Y de hecho, históricamente, el cristianismo en sus comienzos actuó no tanto como religión organizada sino más bien como fermento de espiritualidad, susceptible de incorporarse a otros cultos religiosos preexistentes en distintas comunidades religiosas, en las cuales venía a cumplir una función más purificadora y animadora que encaminada a sustituir una creencia por otra. Esa acción la realizó el cristianismo primeramente, como era natural, entre las comunidades judías dispersas por toda la cuenca mediterránea, pero afectó también muy pronto a otros grupos que se habían aproximado al judaísmo. Alcanzó incluso a comunidades de índole distinta como los gnósticos o neopitagóricos, por ejemplo. Y éstos, tampoco podemos omitirlo, profesaban doctrinas con fuertes dosis del platonismo vulgar ya mencionado.

El hecho fue que desde puntos de partida distantes, las dos corrientes fueron aproximándose. Por lo que se refiere a la ética clásica, sin romper aún con el politeísmo, evolucionó claramente hacia una moral más individual e interior, mientras el cristianismo, por su parte, evolucionaba desde la espiritualidad hacia la institución religiosa. Para comprenderlo recordemos que la palabra *bárbaro,* si bien había calificado originariamente al que no hablaba griego, sirvió más tarde para significar a quien vivía sometido a un déspota. Una persona libre, por consiguiente, no era un bárbaro, hablara griego o no. Si a eso añadimos la convicción

formulada por Isócrates de que es la educación, y no el origen, lo que hace al griego, resulta comprensible que en el imperio fundado por Alejandro Magno fueran tenidos por *helenos* no sólo los que lo eran por nacimiento, sino todos aquellos que asimilaban las costumbres procedentes de las *poleis*. Fue pues en virtud de esta asimiliación que todos los individuos no esclavos que habitaban su territorio alcanzaron la ciudadanía del imperio en tanto cifraron su dignidad en la apropiación de aquella cultura ética de procedencia política.

El paso siguiente, desde el panhelenismo que acabamos de describir al cosmopolitismo, ocurrió cuando de hecho las costumbres de la *polis* se disolvieron en el gran espacio imperial. Las relaciones humanas capaces de satisfacer a los individuos en una ciudad de tamaño reducido, con una manera cierta de ejercer la democracia directa, resultaban imposibles entre individuos que flotaban sueltos en un océano político demasiado grande para propiciar la participación articulada de todos los ciudadanos: individuos aislados como átomos inconexos entre sí que no podían alzanzar una identidad político-social bien definida sino tan sólo cultural.

La dificultad aumentó en el imperio romano y fue seguramente por eso que en su seno proliferaron las sectas que divulgaban doctrinas de salvación individual, fuera ésta religiosa (religiones mistéricas, culto a Mitra) o filosófica (escepticismo, epicureísmo, estoicismo). Corrientes muy distintas entre sí, desde luego, pero que a pesar de sus diferencias coincidían en enseñar que el iniciado en tales religiones, o el sabio identificado con la doctrina moral del grupo, debía buscar la ley de su conducta en la conciencia propia. Los individuos, en cualquier caso, tenían que encontrar la libertad en su espíritu, fuera uno emperador (Marco Aurelio) o esclavo (Epicteto). Nuestro Séneca estaba socialmente más cerca de los emperadores que de los esclavos, pero el emperador que le tocó en suerte era una auténtica calamidad de la que sólo supo escapar tomándoselo *estoicamente*. La libertad estoica, siempre libertad de espíritu solamente pero que procuraba la paz interior

(*ataraxia*, serenidad de ánimo, imperturbabilidad), se lograba mediante el ejercicio de virtudes más o menos ascéticas que castigaban y disciplinaban las pasiones. La auténtica ciudadanía de los individuos era, en fin, la república cosmopolita de los sabios o la comunidad de los *puros* que habían pasado por los ritos mistéricos. Condición que aquellos espíritus selectos conquistaban mediante la mortificación de sus pasiones y deseos desordenados.

Dentro de una sociedad que lo era apenas por su poca cohesión, y en la que el individuo se sentía perdido, hay que destacar la aparición de la doctrina filosófica de Plotino. Se trataba de una cierta puesta a punto del platonismo para las nuevas circunstancias sociales. La importancia de este fenómeno es difícilmente exagerable porque esa filosofía, si bien había sido inventada para revitalizar el paganismo y cortar el paso al cristianismo ascendente, de hecho se convirtió, mediante la reelaboración a la que fue sometida por la gran personalidad de San Agustín, en la doctrina teológica y espiritual que se hizo dominante en la Iglesia, especialmente en la latina. Pero ahora, dejando para más tarde su incorporación al cristianismo, registremos varias tesis típicas de esta doctrina. Acentuaba en primer lugar la separación de lo eterno-divino respecto del universo material. Situaba la divinidad en lo Uno, un más allá trascendente, incontaminado por la materia y eternamente inmutable. Lo Uno ocupaba el vértice de la realidad por encima de una larga serie de seres sometidos al cambio cada uno de los cuales procedía del anterior. A pesar de que esta procesión descendente tuviera carácter físico o real, la serie se concebía de manera fuertemente intelectual, vale decir, como derivación de conceptos. En cualquier caso, los seres de esta procesión desde lo divino hasta el mundo material debían ocupar el lugar de los dioses menores del paganismo convenientemente desmitizados. A lo cual conviene añadir que el neoplatonismo no era solamente una imagen, mejor o peor conceptualizada del universo, sino que era también una doctrina de salvación personal. A través, en efecto, de la mortificación de las bajas pasiones vinculadas a la sucia materia, el alma individual se purgaba y desan-

daba la procesión descendente. Ascendía así gradualmente por la escala de los seres hasta la serena contemplación de lo Uno, máximamente simple y puro.

De esto se deduce que la incorporación del neoplatonismo al monoteísmo no era dificultosa. Era una doctrina pensada de hecho para absorber la creencia pujante en el Dios único, propagada sobre todo por la tradición semítica del judaísmo y el cristianismo. Y por lo que se refiere a la larga procesión de los seres intermedios entre lo Uno y la materia que dentro aún del paganismo podían equivaler a los dioses secundarios, en el neoplatonismo cristiano se identificaron en primer lugar con la Purísima virgen (dos palabras casi sinónimas en aquel contexto), justo en el límite de la pureza máxima de lo Uno, y a continuación quedó ubicada la innumerable legión de los ángeles *sin cuerpo*, jerárquicamente bien organizados, eso sí.

3

La Ciudad de Dios

Ética no es equivalente a Moral católica

Puesto que en nuestro ambiente cultural, la Ética medieval es más conocida que la clásica, el presente capítulo será más corto que el anterior. Tan conocida es la Ética medieval entre nosotros que hay quien la tiene como la Ética sin más, idéntica o muy parecida a lo que llaman *Derecho natural.* Sin embargo, en el mundo cada día más plural que estamos viviendo, es fundamental entender que un gran conjunto de preceptos morales que forman parte de nuestra tradición cultural procede específicamente de la Iglesia cristiana occidental, es decir, de la Iglesia romana. Es necesario saberlo para entender que las personas procedentes de otras culturas o iglesias, como también los que rechazan esta tradición aunque hayan sido educados en ella, se niegan a aceptar que esa Moral sea simplemente la Moral universal. Se trata, dicen, de una Moral particular que de ninguna manera nos obliga a nosotros, y que no puede servir como base de convivencia pacífica con otras maneras de pensar. Sea cual sea la fe religiosa de cada uno, hoy por hoy es imposible construir la convivencia en las sociedades plurales sobre convicciones religiosas. Y es por esta razón que conviene disipar los equívocos que quieren mantener entre nosotros la Moral que en-

seña la Iglesia católica como Moral natural y, por tanto, universal. ¿No se pretende que los catequistas católicos que ejercen su apostolado en los centros de enseñanza sean tenidos como *profesores de religión* en general e incluso como enseñantes de Ética? ¿Enseñan evangelismo luterano, calvinismo, islamismo, budismo y además la Ética basada en la autonomía moral?

En este capítulo, por tanto, diré cosas más sabidas, pero juzgo imprescindible detenerme en algunos datos históricos que ilustran la procedencia histórica y la particularidad de ciertos ingredientes de la Ética católica en su versión oficial. El amasijo de ideas, valores, convicciones y prejuicios que pueblan nuestro mundo moral, y al que he aludido en el prólogo, es especialmente espeso en este terreno, precisamente porque se confunde con la Moral sin más. Pero aquí diremos que se trata de una síntesis de monoteismo y espiritualidad cristiana por un lado, y de estoicismo y neoplatonismo por el otro. Síntesis amasada en concreto por la llamada Iglesia jerárquica.

La espiritualidad cristiana y San Agustín (354-430)

En cualquier caso, si bien es cierto que la aproximación del monoteísmo cristiano a las doctrinas estoicas se inició en los primeros siglos de nuestra era, quien selló definitivamente la síntesis de cristianismo y helenismo fue San Agustín, sobre todo para Occidente. El componente cristiano lo tomó él preferentemente de San Pablo y el componente helénico dominante en él no fue ya el estoicismo sino el neoplatonismo de Plotino. La síntesis agustiniana fue un auténtico acontecimiento cultural que determinó en primer lugar nuestra propia cultura y, por extensión, el futuro de toda la humanidad. Por todas partes se encuentran aún señales de ella. Reducida a su fórmula más esquemática puede verse como un esfuerzo para *seguir a los platónicos lo más lejos que permitía la fe católica,* según la expresión *perfectamente exacta de santo Tomás,* nos dice Gilson en su *Historial de la Filosofía Medieval.*

El gran alcance de esta fusión puede describirse de la manera siguiente. La moral cristiana, como hemos dicho, se había presentado como sencilla imitación del ejemplo de Jesús, asociada tal imitación a la creencia de que Dios había aceptado como sacrificio santo la ejecución injusta de Jesús que habían perpretado las autoridades políticas y religiosas de consuno. La resurrección de Jesús, narrada en los Evangelios, valía para los primeros cristianos como testimonio de esa aceptación. El cristianismo, por tanto, se propagaba de manera relativamente fácil como un modo de vida inspirado en la pasión y muerte de Jesús, coincidiera o no tal manera de vivir, con las leyes y costumbres de la sociedad en la que el cristiano se encontraba. Es más, los primitivos cristianos, siguiendo a Jesús, ofrecían una interpretación decididamente moral y no social-política de los diez mandamientos de Moisés. Los judíos los habían magnificado como *la Ley*, pero ahora los cristianos la entendían de una manera que los modificaba profundamente:

> Habéis oído que se dijo: *No adulterarás*. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha adulterado con ella en su corazón.

La ley de los judíos, de suyo externa, se convertía así en código moral *interior* que debía empapar todas las relaciones humanas. Esta característica distanciaba ya aquella espiritualidad de la Ética clásica, primordialmente exterior y política. Y por si ésto fuera poco, la fe en Jesús borraba la divisoria entre amigos y enemigos, entre judíos y gentiles, y abrazaba de esta manera a todos los humanos en un mismo amor fraternal. Este aspecto diferenciaba tambien el cristianismo de la Ética anterior, la cual es muy dudoso que pudiera extenderse hasta los bárbaros, fuese cual fuese el significado lingüístico o cultural que se le quiera dar al término.

> Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*, pero yo os digo: *Quered a vuestros enemigos* (*Sermón de la montaña*, en el Evangelio de Mateo).

Con una moral tan decididamente espiritual, el cristianismo se propagó por todo el territorio del Imperio romano e incluso más allá de él (Etiopía desde luego, la India quizá). Podía confundirse con otras sectas de salvación, como el culto a Mitra, pero lo cierto es que las autoridades romanas no padecieron esa confusión. El cristianismo levantó de hecho una oposición que no experimentaron otras religiones menos rompedoras en sus propuestas. Tácito consideraba el cristianismo como algo bárbaro, probablemente porque no veía, con bastante razón, que aquel extraño espiritualismo pudiera adaptarse al realismo político helénico.

Anotemos en fin que según el neoplatonismo cristianizado de Agustín, el verdadero bien, fuente de la felicidad completa, lo ofrece Dios gratuitamente y de manera sobrenatural a todos los humanos, pero sólo llega a poseerlo realmente el que abraza la fe. Pero Agustín añadía que los cristianos no poseen este bien separadamente, cada uno de por sí, sin conexión con los otros, sino que lo tienen todos ellos *juntos, uniéndolos*. Los hombres que aman a Dios están unidos a él por su común amor a Dios derramado por el Espíritu Santo. Y dado que un pueblo o una sociedad, es el conjunto de hombres unidos en la prosecución y amor de un mismo bien, se sigue de ahí que existen *dos ciudades*. Por un lado, los humanos que se unen en pueblos temporales a fin de conseguir los bienes necesarios para la vida terrenal forman una especie de gran ciudad esparcida por todo el mundo. Su bien más alto, puesto que implica todos los demás, es la paz. Paz que se define como tranquilidad que nace del orden justo. Pero además, cualesquiera que sean sus ciudades temporales y los trazos que asignemos a su agrupación universal, *todos los cristianos* de todos los países, y sólo ellos, hablen la lengua que sea y vivan en cualquier tiempo, se hallan unidos por su común amor al mismo Dios. De donde resulta que forman un gran pueblo cuyos ciudadanos se reclutan en todas las ciudades terrenas, y cuyo territorio místico, más allá de todas las barreras del espacio y del tiempo, puede llamarse la ciudad de Dios. Existen pues dos ciudades: una espiritual y otra temporal, que coexisten entreveradas y que tienen

fines distintos. A a partir de ahí, el problema será más tarde la articulación de las dos, especialmente entre las autoridades de ambas. De todas maneras, la patria principal del cristiano quedaba desplazada al cielo.

La iglesia jerárquica

De hecho la ciudad de Dios, espiritual de suyo en su origen, se identificó cada vez más con la Iglesia jerárquicamente organizada sobre la tierra. Y el cristianismo pasó paulatinamente de religión perseguida a aliada del poder. Más en detalle, recordemos que si bien al principio los cristianos se sentían más directamente ligados a aquel Dios que se había revelado en la aceptación del sacrificio del justo, poco a poco se les impuso la mediación de la Iglesia jerárquicamente organizada, la cual insistía en que fuera de ella no hay salvación. Trasponía así la ciudad de Dios mística a la Iglesia terrenal dotada de autoridades propias, bien visibles por cierto.

Aunque no son del todo claros los motivos por los que los cristianos provocaron tanta irritación a los paganos, lo cierto es que las persecuciones se sucedieron hasta que el edicto de Milán, promulgado por el emperador Constantino el año 313, concedió libertad para que *cada uno siguiese la religión que quisiera*. En esta nueva situación de libertad, y contando incluso con cierta protección imperial, tuvo lugar el año 351 el Concilio de Nicea, formado solamente por obispos, el cual significó un gran paso hacia la organización de la Iglesia tal como la hemos conocido: un credo y una moral, un culto y una jerarquía. De suyo, el concilio se centró en la definición de un credo con filigranas bizantinas, nunca mejor dicho, que proclamaba solemnemente que Jesús de Nazaret, aquel justo ejemplar, era verdadero Dios como único hijo natural de Dios, sin que ello significara que hubiera dos dioses o, con el Espíritu Santo, tres. El dogma trinitario, formulado como realidad de tres personas distintas en una sola na-

turaleza físico-divina, dejaba sin embargo el cabo suelto de la procedencia del Espíritu Santo. Problema en el que se volcó el bizantinismo teológico que sirvió más tarde como manzana de la discordia en el conflicto de poder de la Iglesia griega con la latina, superpuestas ambas a las dos mitades en que se partió el viejo Imperio romano.

La complicación teológica no se detenía en la doctrina trinitaria. Si en la esfera divina se decía que había un solo Dios con tres personalidades, en Jesús contrariamente se afirmaba una sola persona con doble naturaleza, divina y humana. No vamos aquí a entrar en esas filigranas, pero es imprescindible mencionarlas para entender que el credo de Nicea dejó fuera de la *ortodoxia* a un conjunto de comunidades cristianas preexistentes que no entraron de hecho en esa complicación. Mantuvieron la creencia de que Jesús de Nazaret era simplemente un hombre, tan excepcional como se quisiera, pero hombre solamente. Esta doctrina fue profesada, sobre todo, por las comunidades arrianas que se denominan así porque Arrio había sido el obispo opuesto de mil maneras a San Atanasio, principal factor del credo de Nicea. La historia es curiosa porque el arrianismo, con ese nombre o con otros, ha subsistido y, en algún sentido existe. Simplificando puede designarse como la doctrina del Jesús buena persona. Y éste fue precisamente el cristianismo que conoció y reconoció Mahoma para quien Jesús era profeta del único Dios verdadero, pero no era Dios de ninguna manera. El caso es que las dos concepciones del cristianismo, la de Arrio y la de Nicea, sirvieron de bandera a los dos bandos en que se partió la monarquía visigoda en España y, fue por eso, que el bando arriano decidió llamar en su ayuda a los musulmanes del norte de África. Mucho más tarde, en el tiempo de la Ilustración, se dio el caso de que algunos filósofos racionalistas, como Kant, mostraran simpatía hacia el Islam por causa de su monoteísmo sin fisuras. Es más, las vidas de Jesús que se escindieron en Europa a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, por ejemplo la de Renán, eran en este sentido arrianas. Y uno piensa a veces que muchos curas de hoy, porque no se complican

la vida con sutilidades teológicas, reducen el objeto de su predicación al Jesús buena persona, es decir, a su ejemplo de bondad moral. Puede afirmarse seguramente que el arrianismo subsiste y seguramente subsistirá en el seno del cristianismo, como mínimo como corriente subterránea ajena a teologías.

Sea como sea, el cristianismo que se atribuyó a sí mismo la *recta opinión* (ortodoxia) quedó constituido en Iglesia jerárquica (de *ecclesia,* asamblea) en la que el simple laico (de *laos,* pueblo) contaba ya poco. Esa Iglesia enseñaba una moral, desde luego, pero ésta, como el objeto de la fe formulado en el *credo,* y los ritos que sacralizaban los momentos más importantes de la vida humana del nacimiento a la muerte (sacramentos), se definía con autoridad exclusiva por los jerarcas de la Iglesia, los cuales quedaron así revestidos de una función de mediadores monopolísticos respecto de los misterios divinos.

Es también relevante para el objeto de este libro darse cuenta de que la proclamación de la divinidad de Jesús de Nazaret se asoció a un culto litúrgico solemne, cercano a las ceremonias del palacio imperial, lo cual acarreó la fijación de una arquitectura para los templos (desde Santa Sofía al románico), una iconografía (el Cristo pantocrator en la mandorla y la virgen María madre de Dios en todos los iconos).

Así pues, a lo largo del siglo IV, la Iglesia consolidó unos rasgos aún hoy reconocibles, al mismo tiempo que estabilizaba fuertes relaciones institucionales con el Imperio. Después de todo, la detención momentánea del proceso de cristianización del Imperio romano por causa de la reconversión al paganismo del emperador Juliano (360-363) fue un mero episodio pasajero. Y en el año 380, el emperador Teodosio I dictó su voluntad de que todos los súbditos del Imperio abrazasen la fe cristiana, paso decisivo evidentemente para que el cristianismo pasara a ser confesión de Estado. Toda la pompa y boato de la corte de Justiniano y Teodosia, juntamente con la solemne liturgia oriental de Santa Sofía, ofrecían un signo bien visible de la unión del altar y el trono. Desde este momento la cristianización eclesial de la población

del imperio romano, incluyendo a los bárbaros que se asentaron en su territorio, empapó toda la vida social. Esto no ocurrió sin embargo sin algunos costes, y uno de ellos fue que el súbito incremento del número de cristianos los sumergió en un océano demasiado grande, semejante al que había anegado a las ciudades griegas. Si toda la población era cristiana, difícilmente se podía sostener que los cristianos fuesen personas selectas. Así como el Imperio había arruinado la ciudad como espacio en el que era posible ejercer la democracia directa, la popularización del cristianismo creó una Iglesia universal en la que se disolvían las pequeñas iglesias locales con sus diferencias. Y así vinieron a establecerse dos categorías de cristianos. De una parte, los cristianos más cercanos a la vulgaridad, los de a pie, a los cuales se les permitía no aspirar a la perfección y contentarse por tanto con la fe y un mínimo de virtud, y los cristianos más selectos, seguidores muy cercanos de Jesús, como se decía, que emprendían un camino de purificación de las pasiones muy próximo a las propuestas del estoicismo y de los primeros peldaños del ascenso espiritual predicado por el neoplatonismo. Estos cristianos de élite, siguiendo adelante con la meditación e imitación del ejemplo de Jesús, podían llegar a la contemplación mística de la divinidad pura y simple. Fueron primeramente los monjes ligados por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, cuyos monasterios se enclavaban en regiones desérticas. Pronto, sin embargo, los monasterios se acercaron a los núcleos de población, y esto les permitió influir en la educación cristiana del pueblo. Los obispos célibes de las comunidades urbanas procedían con frecuencia de los monasterios y el clero en general de las iglesias locales no fue raro que adoptara reglas de vida monástica, como por ejemplo los llamados canónigos regulares de San Agustín. Más adelante en el tiempo aparecieron dentro ya del perímetro ciudadano conventos de frailes, congregaciones dedicadas a la enseñanza de los niños, comunidades religiosas femeninas, etc. En una palabra: lo decisivo para nuestro objeto es dejar constancia de que, a partir de la extensión del cristianismo a toda la población del Imperio,

se consolidó una separación casi abismática entre pueblo cristiano y clero jerárquico. El pueblo no iba más allá de una vida cristiana muy imperfecta, mientras la clerecía en todas sus modalidades aspiraba oficialmente a la perfección según el modelo espiritual dél neoplatonismo convenientemente bautizado como vida de imitación de Jesucristo.

La cristianización del Imperio romano; moral eclesiástica

Evoquemos, para hacernos conscientes de la amplitud y profundidad del fenómeno que el calendario litúrgico, centrado en la muerte y resurrección de Cristo, como también el horario de los rezos procedentes de la vida monástica, era difundido a todo el pueblo mediante las festividades del calendario y el tañido cotidiano de las campanas. La vida del clero era pues la pauta general que encuadraba en su cañamazo a todas las demás pautas de vida social. El ritmo temporal del sueño, vigilia, comidas, trabajo y descanso de las gentes seguían el ritmo de las festividades religiosas que, aparte la Pascua, habían absorbido en el santoral a las viejas festividades paganas: el día del nacimiento del sol, en el solsticio de invierno, se convirtió en nuestra Navidad, mientras la celebración del solsticio de verano se mudó en la noche de San Juan. Otras festividades dedicadas a los santos marcaban los días más señalados del cultivo de la tierra y de las cosechas como la fiesta de la Asunción de María o la de San Miguel. Por otro lado, los restos inabsorbibles de los cultos paganos, bien menguados ya, eran condenados como brujería y cosa de demonios que podían terminar con la ejecución pública de culpables y sospechosos de no seguir las costumbres de los *buenos* cristianos tal como se definían por los clérigos. Los acontecimientos más señalados de la vida de los individuos como el nacimiento y muerte, la mayoría de edad y el matrimonio fueron ritualizados como sacramentos. La labor colonizadora de las poblaciones bárbaras por parte de los monasterios, mediante la divulgación de las técnicas

agrícolas y ganaderas, bajaron del caballo a aquella especie de nómadas depredadores que eran los bárbaros del norte, dicho sea coloquialmente, y les hicieron echar raíces en la tierra.

En una palabra, bien y mal, obligaciones y prohibiciones, eran lo que decía la iglesia. Ésta apelaba al decálogo de Moisés como objeto de revelación sobrenatural, pero a pesar de la pretendida claridad de los diez mandamientos, una tremenda ambigüedad lo dejaba en manos de los intérpretes. No matarás, dice por ejemplo el código de Moisés, pero el precepto se interpretó y sigue interpretándose por muchos como compatible con la pena de muerte, con las guerras por intereses económicos o con las torturas físicas para arrancar una confesión de culpabilidad. En todos los casos la aplicación práctica de los mandamientos se deja a la interpretación *autoritativa* de la jerarquía eclesiástica. No es extraño pues que buena parte de la clerecía se niegue a reconocer el carácter irreversible de la secularización, y desde el Papa a los fieles del Opus Dei añoren la alianza del altar y el trono.

Sin embargo, la rebelión ocurrió. Y no fueron las gentes sencillas quienes se sublevaron, sino los *otros* poderosos, a saber, los reyes secundados por algunos frailes protestatarios. Fueron franciscanos primero, como Guillermo de Occam y Marsilio de Padua que escribieron contra el poder de los Papas, después el monje agustino Lutero, etc. Pero eso es ya la historia que debemos contar en el capítulo siguiente. Ahora repasemos solamente algunas vicisitudes significativas por las que pasó la relación entre el poder eclesiástico y el imperial antes de la aparición de las modernas monarquías en Occidente.

Dos imperios y dos poderes en cada uno de ellos

La división del Imperio romano en dos mitades entregadas por Teodosio II a Arcadio en Constantinopla y a Honorio en Roma (año 395) dio lugar a una evolución muy distinta en cada uno de los dos Imperios. En Oriente, la autoridad política de los empe-

radores se mantuvo fuerte y pudo imponerse de hecho sobre el poder espiritual de los patriarcas de Constantinopla. En Occidente, en cambio, el desplome de la autoridad imperial por causa de las invasiones de los pueblos bárbaros acarreó la asunción fáctica del poder político por parte del obispo de Roma, reconocido como Patriarca de Occidente pero que pasó a denominarse Papa como única autoridad suprema de toda la Iglesia universal. De hecho, en Occidente, los Papas ejercieron esa autoridad, y no sólo precisamente como poder espiritual, sino como príncipes o reyes de los llamados Estados pontificios.

El año 476 se acepta convencionalmente como año de la desaparición del Imperio de Occidente tras la derrota por parte del bárbaro Odoacro del débil emperador Rómulo Augústulo. Desde este momento los Papas gobiernan en Roma con muy poca competencia por parte de los reyes o caudillos bárbaros, hasta que el Imperio se restablece el año 774 en la persona de Carlomagno. De todas maneras, dado que el imperio se funda como Sacro Imperio romano *germánico*, y los Emperadores no residen más en Roma, los Papas dominaron con altibajos toda Italia amparados en la ficción de la donación de tierras efectuada por Pipino, y que se esgrimió como origen legendario de los llamados Estados pontificios. Cierto que la autoridad espiritual sobre toda la Iglesia fue repetidamente negada por los Patriarcas de Constantinopla primero, y más tarde por los protestantes y los Patriarcas de Moscú, pero el gobierno de los Estados pontificios fue efectivo hasta el siglo XIX en que las fuerzas de Garibaldi asaltaron el Vaticano para que éste dejara de impedir la unidad política de Italia. Después se ha mantenido la ficción del Estado vaticano gracias al Concordato firmado entre el Papa y Mussolini. Y por lo que respecta a España una ficción semejante al Concordato se mantiene mediante una especie de Tratados internacionales que vienen interpretándose como si siguiera en pie la confesionalidad del Estado, abolida por la Constitución de 1978. A todo eso se debe seguramente la larga permanencia entre nosotros de la moral católica como prototipo de toda moral.

De todas maneras, fuera de Italia e incluso en el Norte y Sur de Italia, desde el restablecimiento del Imperio, transmutado en Sacro Imperio romano germánico, vio crecer los poderes laicos (Emperador y reyes) frente al Papado, y este fenómeno debilitó el prestigio y la observancia de aquella Moral. A grandes rasgos es obligado mencionar algunos puntos que tuvieron gran impacto en nuestro ámbito cultural.

Mencionemos en primer lugar, la distinción entre poder espiritual y poder temporal. Se estableció como verdad general que a la Iglesia le correspondía el poder espiritual y con él la interpretación de los deberes morales, mientras que el poder temporal o político lo detentaba el emperador en primer término, repartido sin embargo por todos los reyes y nobles de la pirámide jerárquica del feudalismo. Reyes entre los que se contaban los Papas, no lo olvidemos. Este poder temporal, siendo de suyo inferior al espiritual, debía quedarle sometido. Repitiendo pues que *hay que dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César,* se daba por supuesto que los dos poderes no debían interferirse, pero se interferían. No podía ser de otra manera, puesto que la cuestión sobre *quien es de verdad el que aquí manda* siempre reaparece en el zoo humano.

La dura distinción entre *las dos espadas,* una espiritual y otra temporal tal como se formuló en la famosa Bula del Papa Urbano IV, las interminables luchas para decidir quién y bajo qué condiciones *investía* a los reyes y emperadores, es decir, quién comunicaba a los poderosos la autoridad que viene de Dios, prueban la permanencia del conflicto. Pero la llamada guerra de las investiduras la perdió de hecho la Iglesia, aunque algunos jerarcas de ella no se hayan enterado aún. La doctrina de las dos espadas fue suavizada mediante otra que restringía el poder espiritual sobre el temporal a poder *indirecto*, pero ese expediente no zanjó tampoco la controversia precisamente porque a la Iglesia le correspondía decidir en cualquier caso qué es lo bueno y lo malo. Los clérigos subordinaban el poder civil con argumentos morales. La autoridad civil pasaba así a brazo secular, delegado por el

poder espiritual, para traducir a ley civil y penal el decálogo moral, y llegado el caso para ejecutar a los reos de herejía o brujería que eran declarados tales por la Inquisición religiosa. Como ahora entre nosotros, cuando el obispo despide al profesor de religión y lo remite al Estado para que ejecute el despido.

Esta fue, como se comprende, la razón de fondo que llevó a las monarquías modernas a rechazar esa distribución del poder tan pronto como llegaron a la conclusión de que no podía haber un Estado dentro de otro Estado, sino que la soberanía en el interior de un territorio debía ser única. Este desarrollo hemos de verlo en el capítulo siguiente.

El caso de España

Añadamos solamente que en España, la dominación musulmana de gran parte de la península introdujo matices diferenciales importantes. En fecha no demasiado alejada de la fundación del Islam (Égira, año 622 de nuestra era; invasión de España, año 711) la nueva religión monoteísta se introdujo en España como ayuda a uno de los dos bandos de las luchas entre los godos. El bando dominante había abrazado la fe de Nicea, pero subsistía una facción fiel al arrianismo, doctrina que rebrotaba constantemente entre los bárbaros recien cristianizados. Como ya he indicado, el parentesco entre esta forma de cristianismo con el Islam era patente supuesto que ambas doctrinas consideraban a Jesús como profeta pero no como Dios. La subsiguiente *conversión* al Islam de la población de la península fue más bien, según parece, una minimización de impuestos. Les salía más barato a los nobles ser feudatarios de los caudillos musulmanes que de los emperadores cristianos.

Advirtamos también que durante la primera mitad de la Edad Media la cultura musulmana fue superior a la de los reinos cristianos. Las cortes cristianas copiaban las costumbres del califato de Córdoba y a esta ciudad iba el cristiano que en aquella época que-

ría aprender. Y tanto en la Córdoba musulmana primero, como en el Toledo cristiano más tarde, se encontraron fórmulas de convivencia civilizada entre las tres culturas monoteístas *del libro* antes de que la intolerancia de la inquisición se impusiera. Pero España lamentablemente no fue fiel a esta ética de la tolerancia. Marginada de Europa tras las guerras perdidas en Flandes y por causa de su adhesión a la Contrarreforma, observamos todavía en nuestros días la tendencia de la Iglesia romana a imponer a los poderes políticos la obligación de transferir a la ley civil y penal el decálogo de Moisés, espiritualizado por Jesús pero interpretado ahora por los jerarcas de esta Iglesia. ¿No siguen oponiéndose a la despenalización del aborto o a la experimentación con embriones a partir de un concepto insostenible del alma-cosa y de un Derecho construído por ellos que llaman *derecho* natural?

Inicio del proceso de secularización

Al fin, las luchas entre las tres religiones y las guerras teológicas en el interior de la cristiandad significaron una manifestación de la ineficacia de la religión para instaurar el orden y la paz universales. Y mientras tanto, la exigencia ética de que el bien se realice en este mundo la deslizó la Iglesia jerárquica al otro mundo dando lugar a una espiritualidad llorona que concibe este mundo como *valle de lágrimas*. El tonillo sermoneador y lamentatorio empapa lógicamente el lenguaje de los clérigos.

Hagamos inventario, para terminar con este asunto, de los rasgos sobresalientes de la Iglesia y su moral que desencadenaron una mayor oposición en la modernidad, desde el Renacimiento y el protestantismo hasta la Ilustración y la Revolución Francesa. Fueron éstos, el autoritarismo eclesiástico acompañado del intento de subordinación del poder político primero y de la legitimación de poderes autocráticos y aun tiránicos más tarde, los bizantinismos doctrinales que apelaban a misterios sobrenaturales para intervenir en lo más natural del mundo. Y en fin una moral

teóricamente rígida en teoría pero acomodaticia en la práctica que absolvía con facilidad en el confesionario la desobediencia civil y la evasión de impuestos, pero cargaba la mano, de palabra, contra la satisfacción de los deseos carnales.

La modernidad en consecuencia olvidó la Ciudad de Dios y se ocupó solamente de la felicidad terrenal convenientemente fragmentada en las unidades gobernables que fueron las monarquías modernas. La religión no desaparecía, pero iniciaba un camino hacia la privatización por un lado o hacia una religiosidad abstracta que minusvalora los contenidos específicos de las religiones concretas cuyas formas patrióticas las delata como religiones particulares, lejos de la universalidad que se atribuyen.

Junto a este desplazamiento de la religión exterior y concreta a la religiosidad genérica e interior, la modernidad en sus inicios puso una gran fuerza en el repudio de la moral religiosa como conductora de la política, y rechazó de plano que el clero fuera oráculo de esa moral. O el clero se resignaba a administrar la religiosidad interior o debía subordinarse a la autoridad civil. La legitimación práctica de los nuevos príncipes descansó en su eficacia para pacificar contiendas civiles y de intereses. Los gobernantes debían limitarse a garantizar la paz y la seguridad para que los negociantes gestionaran sus negocios y el pueblo se divirtiera en las festividades. A partir de ahí, los príncipes seculares debían ser solamente garantes de la base para la prosperidad económica y la discoteca o el fútbol como versión moderna del *pan y circo* clásicos. Quedó legitimado el deseo y la pasión del individuo, mientras no generara conflictos sociales y se exhortó al pueblo a dar el consenso al nuevo orden por razones de utilidad principalmente. De ahí precisamente, o sea, de la utilidad político-social nació la nueva Ética con un piso inferior hedonista, uno intermedio de utilitarismo y un ático de moral de justicia clásica transmutado en la modernidad en ideal de autonomía y dignidad de la persona.

4

Los Estados soberanos

Nueva sociedad, Ética nueva

Como no podía ser menos, el Renacimiento hizo que la concepción clásica de la Ética reapareciera entre nosotros. Surgió así una nueva Ética (moderna) que sin ser una simple reproducción de la antigua, regresaba al fundamento social y político. Esta base no era ya la *polis* clásica, por supuesto, sino lo que llamamos Estado en el sentido moderno y todavía actual de la palabra. Una forma de Estado que en su primera fase fue monarquía absoluta. Quiere esto decir que surgió una organización política cuyo poder estaba concentrado, al comienzo, en una sola persona que no reconocía autoridad superior en su orden, ni tan siquiera espiritual. Se le llamó rey porque esta palabra significa el que rige o gobierna, aunque en la época también se denominaba a veces *príncipe* en el sentido de *primero*. Era simplemente aquel de quien emanaba cualquier otro poder inferior el cual debía entonces interpretarse como meramente delegado. La vinculación entre Ética y Política con su doble faz, legitimadora y crítica a un tiempo, se ejercerá ahora, a partir del siglo XIV como crítica filosófica a los poderes medievales y legitimación de los modernos. Los primeros Estados modernos se enriquecieron rápidamente en virtud del pacto

implícito entre los príncipes-reyes, de una parte, y los burgueses por la otra. La nueva clase burguesa estaba formada por los comerciantes y artesanos que habitaban los burgos o barrios periféricos de las aglomeraciones urbanas. Éstas recibían protección de los reyes al mismo tiempo que les daban carta de exención respecto de los poderes feudales ya caducos. Bajo este punto de vista eran y se sentían libres en tanto no debían ya obedecer ni pagar tributo a los señores feudales. Eran las llamadas *ciudades o villas francas*, o también *nuevas*.

En esta situación novedosa, la fisura por la que se introdujo la crítica al orden viejo fueron las malas relaciones entre los emperadores del Sacro Imperio y los Papas. Los primeros críticos eran teólogos y juristas que discrepaban de las elucubraciones de sus colegas a favor del poder papal, pero pronto, en ellos mismos, la argumentación puramente filosófica fue ganando terreno. Principalmente los franciscanos como Guillermo de Occam (el de *El nombre de la rosa*) y Marsilio de Padua destacaron en esta tarea de auténtica demolición. Por lo que se refiere a Guillermo de Occam, citaré aquí tan sólo el título de su libro más famoso, o sea, *Sobre el gobierno tiránico del papa* (1340) y sobre Marsilio de Padua bastará leer parte del último capítulo donde explica el título de su libro.

> Se llamará este tratado *Defensor de la Paz*, porque en él se tratan y se explican las principales causas por las que se conserva y se da existencia a la paz civil o tranquilidad [...]. Por él, tanto el príncipe como el súbdito pueden comprender cuáles son los primeros elementos de cualquier ciudadanía; fundamentos que se deben observar para la conservación de la paz y de la propia libertad. Porque el primer ciudadano o la primera parte del régimen civil, a saber, el príncipe, ya sea un hombre o muchos, comprenderá, por las verdades escritas en este libro, humanas unas, divinas otras, que a él solo le compete la autoridad de mandar a la multitud sometida colectiva o individualmente, y de castigar a cada uno, si es preciso, según las leyes dadas y de no hacer nada fuera de ellas, sobre todo en lo dificultoso sin el consentimiento de la multitud sometida, o del legislador, ni provocar a la multitud ni al legislador,

porque en la expresa voluntad de éste estriba la autoridad del principado. Y la comunidad sometida, o cualquier individuo de ella puede tener conocimiento, por este libro, de cuál y cuáles gobernantes convenga instituir, y que está obligado a obedecer sólo a los preceptos de la parte gobernante en lo que tienen de coactivo para el estado y para el estado de la vida presente, y sólo de acuerdo con las leyes promulgadas [...]. Entendidas estas cosas, retenidas en la memoria y guardadas y observadas diligentemente, se salvará el reino y cualquiera otra comunidad civil templada en su ser pacífico y tranquilo, mediante lo cual, los que viven civilmente conseguirán, y sin lo cual se verán privados de la suficiencia de vida en este mundo y mal se dispondrán también para la felicidad eterna. Fines los dos, culminación de los deseos humanos, según el uno y el otro mundo, que nos propusimos como meta en las anteriores disertaciones, como algo a todos de suyo manifiesto, añadiendo ahora que si se hallare en ellas algo determinado, definido o de cualquier otro modo enunciado o escrito con sentido menos católico, eso no ha sido dicho con pertinacia, y lo sometemos para su corrección o determinación a la autoridad de la Iglesia católica, o del concilio general de los fieles cristianos.

Más tarde, el intento de dominar aún a los reyes por parte de esos poderes medievales en relativa decadencia frente a la riqueza y poder de la burguesía asociada a los reyes, acabaron por converger en la doctrina soberanista a favor de la monarquía en el sentido más propio de la palabra: manda uno solo.

El postulado de moralidad homogénea

Siguiendo pues el hilo que más interesa a nuestro desarrollo, es decir, el de la sociedad cristiana occidental, hemos de insistir en que la impregnación de las costumbres sociales por parte del cristianismo tal como este se había configurado en la Iglesia romana incluía lo que podemos denominar *postulado de la moralidad homogénea.* Consistía este en dar por supuesto que cualquier unidad política *debía* construirse sobre una plataforma de uni-

dad ideológica que, para el caso, consistía en el acatamiento del *credo* y la Moral predicados por la Iglesia, siempre interpretados por la jerarquía. Hasta tal punto prevalecía esa concepción, que al comienzo de la época moderna, a pesar de la aparición de las distintas variedades de protestantismo y de las guerras de religión subsiguientes (guerras político económicas, como todas) las monarquías europeas se esforzaron en mantener la unidad religiosa en el interior del territorio político que cada una ocupaba, tarea que se llevaba a cabo mediante la distribución geográfica de las diferencias. El equilibrio político debía buscarse, se dijo, bajo el principio *cuius regio eius religio*, es decir, proclamando que la religión y la moral de cada territorio debía ser la de su príncipe, no ya la de los clérigos. La consecuencia era clara: quien no profesaba la religión del príncipe (o sea, la de aquel Estado) debía elegir entre convertirse o largarse. Y si no, hoguera o decapitación. Los musulmanes de Granada primero, moriscos y judíos después, hugonotes franceses más tarde, etc., pasaron por este trance de limpieza *étnica*, que tenía muy poco de étnica, en virtud de una tesis que muy superficialmente modificada profesan aún hoy todos los fundamentalismos: o sumisión o expulsión.

Partiendo pues de la previa homogeneidad moral, se constituía esta como principio de legislación civil. Lo dice bien un texto de Francisco de Vitoria que cito sólo como ejemplo y tomo de una lección del año 1533 sobre la Ley. Se pregunta el teólogo jurista (benemérito por otros motivos) *si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres*. Responde afirmativamente, apoyándose en la autoridad de Tomás de Aquino y diciéndonos que *la intención de cualquier legislador es hacer buenos a los hombres*; buenos moralmente se entiende o, lo que es lo mismo, *virtuosos*. Poco le importa a Vitoria que los aires *modernos* le obliguen a resolver una dificultad imprevista por Tomás, a saber, *si la intención del rey deba ser hacer buenos a los hombres, o más bien hacerlos ricos o sanos*. El asunto tiene miga, porque realmente hoy ya nadie diría que el fin del legislador civil sea hacer virtuosos a los humanos, sino procurarles paz y prosperidad. Lo cual tam-

poco significa que el gobernante deba regalar salud o riqueza, pero sí que ha de crear y mantener las condiciones de posibilidad para que los ciudadanos puedan procurarse por sí mismos la salud y riqueza. Vitoria, sin embargo, responde que siendo la intención del rey hacer felices a los súbditos, con felicidad simplemente humana, desde luego, y siendo así también que sólo la virtud puede procurar tal felicidad, el rey deberá hacerlos *amantes de la virtud*. Aquí no nos detendremos en explicar que esa doctrina descansa en un equívoco en torno a la palabra *virtud*. Para Aristóteles designaba la virtud o excelencia del ciudadano que se identificaba con las leyes de su ciudad. Para Vitoria se refiere a lo que se entendía como virtud cristiana. En síntesis, Francisco de Vitoria enseña que el rey *debe trasponer a legislación civil y aun penal la moral enseñada por la Iglesia* y es por ello que debe castigar la blasfemia y la sodomía, por ejemplo, dos *pecados* que hoy por hoy, y probablemente por un tiempo muy largo, han sido borrados de todos los códigos penales modernos.

Política y moral modernas

Contra la concepción, por tanto, de que la ley civil debe trasponer al ordenamiento jurídico, la ley moral previa se rebeló la modernidad europea, invirtiéndose así el orden medieval. Se vió de nuevo que las convicciones morales nacían de las soluciones sociales y políticas exitosas, las cuales pasadas luego a *virtud ética*, venían a consolidar la norma que por sabia había resultado exitosa.

Ahora bien, como sea que la polémica se inauguró con la reivindicación del carácter específico de la política, pudo parecer de momento que ésta se desvinculaba de toda moralidad y actuaba solamente a partir de sí misma. Adelantemos, sin embargo, que pronto se vio que la nueva política no prescindía ni podía prescindir de toda legitimación ética. Su primer argumento fue la utilidad y de ahí surgió el utilitarismo moral, pero esta línea de legitimación a pesar de su solidez, mostró también su insuficiencia.

Surgió entonces, y en ello estamos, una nueva moral de la dignidad humana anclada en la libertad, cuyo ejercicio no podía subordinarse a la sola utilidad. Diversidad, pluralismo y tolerancia pasaron así lógicamente a valores positivos, pero para evitar la dispersión y consiguiente disolución social que podían acarrear, fue preciso buscar un principio de coherencia en la misma libertad. Fue éste la democracia como procedimiento para poner ley y orden en una sociedad de hombres libres, y conseguir suficiente consenso social en un espacio de diferencias y tensiones. Esta continuación de todas maneras no fue inmediata. Aquí la desmenuzaremos un poco en este capítulo y en el siguiente.

Concentración del poder político

La versión filosófica del primer acto de tal proceso quedó plasmada en las obras de tres autores, principalmente: Maquiavelo (1469-1527), Hobbes (1588-1679) y Spinoza (1632-1677). Tres personajes que fueron considerados malditos porque, continuando la demolición de la legitimación medieval del poder político ya iniciada por Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, repensaban la cuestión originalmente. Con esos teólogos, aún medievales, la nueva Teología había tomado partido contra los juristas y teólogos papales que se empeñaban, por ejemplo, en demostrar la lindeza de que el poder temporal del obispo de Roma descansaba en una soñada donación de tierras por parte del emperador Constantino, o argumentaban con textos de la Biblia, arbitrariamente interpretados, que el obispo de Roma tenía poder espiritual por derecho divino sobre el resto del episcopado. Pero en el siglo XVI la argumentación a favor del nuevo orden pasa ya a los pensadores laicos, o sea, a los filósofos. Razonaron a favor de los príncipes y reyes ya modernizados proclamando enérgicamente la independencia del poder civil respecto del eclesiástico en tanto éste venía considerándose el único intérprete de la moralidad y de las rectas opiniones (ortodoxia, en griego). Francia en primer lugar,

España e Inglaterra muy pronto, fueron modelo de Estado moderno en tanto llevaron a cabo la concentración de poder en el rey, fenómeno éste que no lo inventaban los filósofos, sino que lo razonaban *a posteriori* de su instauración inicial, ayudando así a su expansión y recto funcionamiento.

El Príncipe de Maquiavelo no es, propiamente hablando, un tratado de filosofía política y moral. Su propósito es más modesto. Procediendo de manera empírica recogía de las fuentes antiguas ejemplos de grandes políticos, especialmente de los que habían fundado Estados y añadía por su cuenta ejemplos de los príncipes de su tiempo que refundaban sus principados dándoles la forma de Estado moderno. Según el florentino, los ejemplos de todos ellos muestran que la política tiene reglas propias que el político sigue por instinto. De manera eminente las siguen incluso los Papas cuando actúan políticamente, observa Maquiavelo. Y la regla de oro del político, no la única pero sí la primera, es conquistar el poder y conservarlo. Para lo cual necesita evidentemente *armas propias*, es decir, no mercenarias. Después ha de afianzarse y aumentar su poder, cosa que no podrá hacer si no gobierna con *buenas leyes:*

> Ya hemos insistido anteriormente en lo necesario que es para un príncipe que sus cimientos sean buenos, pues de lo contrario la consecuencia será su hundimiento. Pues bien, los principales cimientos y fundamentos de todos los Estados -ya sean nuevos, ya sean viejos o mixtos [reformados]- consisten en las buenas leyes y las buenas armas. Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas.

¡*Toma castaña!* es el primer comentario que a este profesor le viene a la boca cuando lee el texto. Lo confiesa. Maquiavelo está escribiendo contra el espiritualismo del fraile Savonarola, bien famoso en la Florencia de aquel tiempo, empeñado en *salvar* la ciudad apartándola primero de sus vicios. Pero las palabras de Maquiavelo expresan las nuevas convicciones. En última instan-

cia son palabras que se dirigen contra los que hablan de Moral (medieval) queriendo hablar de Política (moderna). No saben de qué va. Pero él enseña la verdad fundamental de que sin poder fuerte no hay buen orden legal. Y eso es así porque el peligro de hundimiento de la organización política es constante. Su equilibrio es inestable porque, en función de su debilidad congénita, la violencia propia del estado de naturaleza siempre está pronta a reemerger. En el texto la expresión *buenas armas* significa no sólo ejército poderoso, sino sobre todo soldados bajo su mando porque:

> Si uno tiene apoyado su Estado sobre armas mercenarias, jamás estará firme y seguro.

Y es claro que sin buenas armas no puede haber buenas leyes porque sólo el poder fuerte puede dar efectividad a la coerción legal y porque su propia fortaleza le confiere la capacidad de actuar libremente frente a los intereses particulares que le presionarán sin remedio. Si alguien piensa, sin embargo, que no es tan claro que las buenas armas produzcan siempre buenas leyes, puesto que se dan tiranías fuertes, Maquiavelo le replicaría como lo hará Hobbes más tarde, que los tiranos no son verdaderamente fuertes. El fuerte legisla bien *por la cuenta que le trae*, es decir, porque todo lo sano tiende a autoconservarse. Y serán entonces las buenas leyes, es decir las que propicien buenos negocios, las que legitimarán el ejercicio del poder y le proporcionarán el consenso popular. En efecto, dice el florentino con palabras que parecen de hoy:

> Un príncipe debe mostrar también su aprecio por el talento y honrar a los que sobresalen en alguna disciplina. Además debe procurar a sus ciudadanos la posibilidad de ejercer tranquilamente sus profesiones, ya sea el comercio, la agricultura o cualquier otra actividad, sin que nadie tema incrementar sus posesiones por miedo a que le sean arrebatadas o abrir un negocio por miedo a los impuestos. Antes bien, debe incluso tener dispuestas recompensas para el que quiera hacer estas co-

sas y para todo aquel que piense engrandecer su ciudad o Estado por el procedimiento que sea. Además de todo esto, debe entretener al pueblo en las épocas convenientes del año con fiestas y espectáculos. Y puesto que toda ciudad está dividida en corporaciones o en barrios, debe prestarles su atención y reunirse con ellas de vez en cuando, dando ejemplos de liberalidad y humanidad, pero conservando siempre intacta la magnificencia de su dignidad, porque esto no puede faltar nunca en cosa alguna.

Tenemos ahí la versión maquiavélica del *panem et circenses* clásico. El pan lo aporta el ejercicio tranquilo, o sea, pacífico de las distintas profesiones. El circo son las fiestas. En la prosperidad posible queda bien cimentado y condensado el pacto entre burguesía y príncipe. Si funciona, el gobierno es bueno porque consigue el *bonum utile* clásico. Y a eso hay que añadir las diversiones populares, porque el príncipe ha de procurar también el placer que los autores clásicos habían denominado *bonum delectabile*. Como decíamos más arriba, fútbol y discoteca, vaya.

Que el gobernante deba además guardar las apariencias y mentir o engañar si hace falta, no es culpa de la política misma ni del político, sino del vulgo y de los malos políticos, incapaces todos ellos de entender el funcionamiento real de la cosa, empeñados en querer someterla a reglas pretendidamente morales. Normas de comportamiento ciudadano que fueron buenas tal vez en circunstancias del pasado, pero que ahora están irremisiblemente caducadas. Las reglas de lo político son, por tanto, objetivas. Se asemejan a las reglas de un oficio técnico, y éstas, como es obvio, no son en sí mismas ni morales ni inmorales.

La soberanía

Por orden cronológico, entre Maquiavelo y Hobbes se impone también mencionar, aunque sea de paso, un personaje que no ha tenido tan mala prensa como aquellos. Se trata de Jean Bodin o Bodino, jurista francés teórico de la soberanía, el cual en sus *Seis*

libros sobre la república (1576) deja bien claro que la tal soberanía o es absoluta o no es. El libro es prolijo y pesado, pero al lector apresurado le bastará con dar una ojeada al capítulo VIII del libro primero para convencerse de que según su autor la soberanía es cosa seria: *La soberanía,* dice, *es el poder absoluto y perpetuo de una república,* eso es, de una sociedad políticamente organizada. El soberano no obedece a ningún otro poder. No reconoce superior, dice ya claramente, contra las pretensiones medievales del poder espiritual. Claro que la soberanía se ha de ejercer para el recto gobierno de la república, pero el soberano no rinde cuentas a otro. Dentro del territorio, la soberanía no es responsable ante ningún otro poder.

Estado de naturaleza y estado civil

Hobbes por su parte no les niega nada a Maquiavelo ni a Bodino. Profundiza simplemente la argumentación. Para reforzar la unidad de la soberanía, prosigue la tarea típicamente moderna de socavar la independencia del poder eclesiástico, no su existencia. Que Hobbes legitimara a su modo el anglicanismo, eso es, la subordinación de los clérigos al rey de la Gran Bretaña, jefe de la Iglesia nacional, es relativamente secundario, porque en los países católicos se recurrió a otro expediente para lograr igualmente la subordinación de la clerecía al poder político. Valiéndose de artilugios como el *patronato real,* los reyes católicos de España o de Francia, lo mismo que el Emperador de Austria, sometían económicamente la Iglesia nacional al soberano con lo cual tenían ya muy adelantado el trabajo de tener en las manos las riendas que debían frenar las pretensiones de los clérigos. Después, la facultad de *presentar* los futuros obispos, o mover los hilos del nombramiento de nuevos cardenales, dejaba bien atado el futuro conclave para que fuera elegido un Papa favorable a ese o aquel Estado. El verdadero poder, en fin, debía concentrarse en el rey, incluso como poder doctrinal, eso es todo. Resultaba, en una pa-

labra, rey absoluto. El clero debía someterse, no fuera a dar cobertura a los enemigos favoreciendo la *sedición* y con ella la guerra civil. Y ésta es el mal político por excelencia que el Estado debe impedir a toda costa, según Hobbes. Guerra civil que era el desgraciado juego que en su tiempo se jugó en Gran Bretaña entre el rey y el Parlamento en el que cada partida acababa con la decapitación de alguien.

Pero Hobbes no se limita a esto. Razona positivamente, con inteligencia penetrante, esta necesidad del poder político único. Todo el mundo cree saber lo que él enseñó, pero la verdad es que se le conoce mal. Su doctrina descansa sobre dos columnas, designadas como estado de naturaleza y estado civil, situación de barbarie y situación civilizada, podemos decir nosotros para entendernos. Entre las dos columnas se tiende el arco del pacto social que instituye al Estado. La palabra pacto tiene en él ya el sentido actual, aunque no se trate aún, de ninguna manera, del Estado democrático. En estado de naturaleza, enseña Hobbes, *el hombre es lobo para el hombre*, y no puede esperar otra cosa de tal estado que *la guerra de todos contra todos*. Pero hay que detenerse en el detalle de su argumentación porque la guerra de todos contra todos no ocurre porque sí, por agresividad *natural*, digamos, sino como consecuencia de los deseos o apetitos, que son iguales y legítimos en todos nosotros. Todos queremos lo mismo, pero no hay para todos:

> Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil y despreciable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal.

Es claro, por consiguiente, que la postura de Hobbes descansa en efecto sobre una base naturalista, pero su moral no se origina en la naturaleza prehumana sino en el hombre. Los deseos y pasiones son naturales y esto implica la inocencia moral de su satisfacción. No son morales ni inmorales, sino simplemente naturales. Ni tan siquiera pueden ser tachados de egoístas si con esta palabra se pretende dar una calificación moral. Y siendo también natural que los bienes para la satisfacción de los deseos no alcancen para todos (son escasos, decían los economistas clásicos), la causa primera de las contiendas no es una especie de agresividad natural de la especie humana sino un conflcito de intereses. Y es ahí donde se presenta la necesidad del Estado. Éste ha de impedir la lucha entre los que desean la misma cosa, un alimento por ejemplo, porque la lucha no conduce para nada a una mejor satisfacción sino a la destrucción de los contendientes. Ha de poner orden en la cola de la satisfacción, digamos, mientras estimula el aumento de la riqueza. Norma y regla son por tanto lógicamente posteriores a la pura y simple naturaleza, argumenta Hobbes, pero como artificio descansan en una imitación de la naturaleza. Son una continuación de ella en un peldaño superior.

Convenimos pues en la fundación del Estado por utilidad principalmente, eso es, para apaciguar el conflicto natural de intereses y conseguir una mejor satisfacción del deseo. El sometimiento al poder tiene inconvenientes, pero su utilidad es mayor. Nos conviene. A este respecto resulta altamente interesante la lista de males que, según Hobbes, se siguen del estado de naturaleza:

> Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respecto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre [...] En tal condición no hay lugar para la industria [o sea el ingenio productivo]; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable, ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan

mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor de todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (*Leviatán*, cap. XII).

La lista se las trae y enseña por lo menos dos cosas. Primera, su carácter *muy inglés* porque gravita sobre la vida confortable que nos ofrece la vida civil. Segunda, que la teorización del estado de naturaleza no se obtiene porque éste sea objeto de observación directa, sino por resta o sustracción de los bienes que nos proporciona el ingenio práctico en su versión moderna. De donde resulta que la lista de bienes que se siguen del estado civil es la misma quitando las negaciones. Y estos bienes se consiguen a cambio de renunciar a nuestra libertad natural, que de bien poco nos sirve, por cierto, si va acompañada del peligro continuo de sufrir agresiones y muerte violenta. En síntesis, el paso al estado civil nos conviene en virtud de una especie de cuenta de pérdidas y ganancias *muy británica.*

Ahora bien, la fórmula del *pacto de sumisión* para gozar de estos bienes es muy discutible en sí misma, sobre todo porque funda un poder absoluto de uno solo o de unos pocos sobre todo el resto de personas que habitan un territorio. La misma palabra sumisión es odiosa. Además, esta fórmula parece suponer un estado previo de total desagregación de los individuos, como si fueran átomos inconexos, siendo así que nacemos y siempre vivimos en sociedad, cosa que ya ocurre en el reino animal. Esto supuesto, el artilugio teórico recurre al pacto para agregar los dispersos. Un pacto, debe advertirse, que se cierra tan sólo entre los que se someten por conveniencia o utilidad, y que por ello sólo les obliga a ellos. No obliga al soberano a quien eligen porque éste nada pacta. Meramente recibe y acepta el poder reunido que los contratantes poseían disperso. Y por último hay que decir, como crítica, que el pacto de sumisión recurre a una categoría propia del derecho civil para explicar algo lógicamente anterior a ese derecho. Tiene sin embargo ventajas. Indica, mediante la volunta-

riedad del pacto, la necesidad de solicitar del ciudadano que acepte la convención social de buen grado. Equivaldría en todo caso a un pacto implícito que cuando reclama nuestra adhesión ya existe, en tanto fue aceptado por nuestros antepasados. Pero siendo aparentemente contrario a la ***naturalidad*** de la organización social y política tal como había sostenido Aristóteles, pone en primera línea al individualismo moderno.

Leamos ahora, el texto capital de Hobbes en el que él mismo resume su doctrina:

> El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas.* Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular en el Estado posee éste y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país y la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del

Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano. Cada uno de los que lo rodean es súbdito suyo (*Leviatán*, cap. XVII).

Este profesor explica a sus alumnos el texto que acabamos de transcribir, valiéndose de la *Parábola de las tres monas*, inventada por él mismo:

Sea el día sexto de la creación, o sea, el de la creación del hombre. O, si lo prefieren, el día de la hominización. Anoche la mona A se acostó mona. Mientras dormía, mutó, y hoy ha despertado humana. Ha bostezado, se ha sentido un poco rarilla, ha visto que pierde pelo, pero tiene hambre como cuando era mona. Sale pues de la cueva en busca de desayuno. Ve que del banano próximo cuelga una banana apetitosa y adelanta hacia ella la mano, ayer zarpa. Ocurre sin embargo que de la cueva contigua sale otra mona con los mismos síntomas y gestos. Mutó también mientras dormía. La llamaremos mona B. Las dos se miran y rectifican la dirección de su garra. La dirigen ahora hacia la mona vecina y mientras cruzan miradas navajeras pronuncian la primera palabra humana, mismamente como ayer: *Grrr*. Y piensan que la cosa pinta mal porque ambas temen por su vida. Ven entonces que por allí cerca pasa la mona C. Tienden un dedo y la llaman con un *psst*. Le dicen: *Las dos queremos la banana pero como no queremos morir por ella, di tú lo que debemos hacer, y te obedeceremos*. El Estado ha sido inventado. La mona C ha sido llamada a poner ley y orden.

Hasta aquí Thomas Hobbes (*Leviatán*, XVII) pasado a parábola. Orillemos el problema que plantea la comida de la mona C (impuestos) y prosigamos: ¿Qué dirá sobre la comida de las monas A y B? Dado que no puede multiplicar la banana, sólo le quedan básicamente dos soluciones, malas las dos, por cierto: decretar la partición de la banana o darla entera (impuestos deducidos) a una de las dos monas, mientras promete confusamente a la otra

que ya comerá mañana (si riega el banano). En la primera hipótesis las dos monas se quedan con media hambre, es decir, insatisfechas, y en la segunda, aunque una mona quede contenta por el momento, la otra se larga maldiciendo la hora en que pactó la fundación del Estado.

Moraleja: Miente el político que promete solucionar *el problema* de una vez por todas y miente cuando pide más tiempo en el cargo para rematar la faena. Miente, porque ningún Estado dispone de la estupenda solución a gusto de todos. El equilibrio más ingenioso y mejor logrado será inestable y pasajero porque siempre contará con hambrientos esperando mesa. El arte del político, en definitiva, consiste en administrar descontentos ya que sólo puede refrenar el conflicto mediante la alternancia de los que aplauden y los que protestan.

Añadamos que la mona C sabe que no es igual a la mona A ni a la B. Se tiene por mona sabia porque se sube a un árbol (sillón) más alto, y como no está dispuesta a que cada día le cuestionen el cargo, se verá obligada a mantener un equilibrio fino entre el consenso siempre precario de los representados y un cierto despotismo que será ilustrado si de verdad busca *el bien del pueblo.*

Cosas, en fin, que pueden parecer desagradables pero que son verdaderas, aunque necesitan el complemento de la moral. No todo son intereses y utilidad. Como diré en los capítulos siguientes, hay también valores de dignidad y justicia que deben incorporarse a la política. Deben. Y porque eso es precisamente la moral, yo no dudo que moral y política han de ir juntas. Cuando se separan, fatal. La política es entonces pura y simple continuación maquillada de la guerra de intereses. La cuestión más ardua, sin embargo, sigue en pie: ¿Cómo se introducen en la Política los deberes que no aportan beneficios o utilidad económica? ¿Sobre qué base material han de apoyarse? Lo diremos, pero de momento retengamos que el chiringuito estatal, legislador y sancionador, nos es necesario sea cual sea su territorio, si no queremos despedazarnos a zarpazos los unos a los otros. El derecho sigue siendo el mejor invento de la humanidad que, a trancas y barran-

cas ciertamente, actúa como condición previa para la paz y prosperidad.

Retengamos también que, según Hobbes, en el estado natural no hay bueno ni malo, y menos aún, ni mío ni tuyo, de lo cual se sigüe que todos los preceptos del derecho emanan de la autoridad del soberano. No hay en sentido propio *derecho natural,* a menos que se considere como tal el derecho a procurarse con garras y dientes el sustento. *Derecho* que, caso de existir, no implicaría ninguna obligación de respetarlo por parte de cualquier otro. Reconozcamos pues en esta tesis el positivismo jurídico tan típico de la primera etapa de la modernidad, el cual podrá confundirse fácilmente con la afirmación falsa de que por encima del derecho no hay nada. Lo que decide el soberano vale, desde luego, y ya está. Pero es simplismo creer que con ella, basta. La primera corrección de la postura de Hobbes aparecerá un poco más tarde de la mano de Locke con su doctrina sobre el *derecho natural racional.*

La Ética política de Spinoza

Baruch de Spinoza (1632-1677), fiel discípulo de Hobbes, remachó primero el clavo contra la religión y sus representantes fueran éstos judíos, como él, o cristianos. De los veinte capítulos de su *Tratado teológico-político* (1670) quince se dedican a la destrucción de los argumentos que tanto la Sinagoga como las Iglesias utilizaban para proclamar la superioridad de las revelaciones proféticas sobre el conocimiento racional. Lo profético es imaginativo y popular; la razón establece su verdadero alcance, piensa Spinoza. Es más, atribuye las guerras a las teologías y la paz a la filosofía. Y a partir del capítulo XVI inicia su tratado propiamente constructivo de la racionalidad del Estado moderno. Este capítulo debería verlo el lector para valorar debidamente el naturalismo de Spinoza. Un autor que en su *Ética* no se cansa en escribir *Dios o sea la Naturaleza,* podría parecer que profesó un

naturalismo optimista. Sin embargo, el evidente naturalismo de Spinoza dista mucho de ser de color de rosa puesto que acentúa el carácter cruel e inhumano de la naturaleza juntamente con la fuerza e inocencia del deseo como ya había hecho Hobbes. El optimismo de Spinoza, en la medida en que lo hay, se basa exclusivamente en el uso de la razón por parte de los humanos, no en la naturaleza misma como plataforma para este uso.

> Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza destinados a nadar y los grandes a comer a los chicos en virtud de un derecho natural supremo.

Claro. ¿En qué ventanilla presentará la demanda la sardinita contra el tiburón? Si Spinoza pues, como Hobbes, se aviene a hablar de derecho natural, se trata de un derecho equívocamente dicho, sin obligación recíproca. Cada individuo vivo solamente procura para sí y, podríamos decir, solamente obedece a dos reglas de la naturaleza: la primera, *creced y multiplicaos*, y la segunda, *comeos los unos a los otros.* Panorama poco consolador, ciertamente. De todas maneras, un poco más optimista que Hobbes respecto de la fuerza de la razón, Spinoza atribuye a esta la capacidad de administrar la energía de las pasiones y convertirlas en acción eficaz. En el terreno específicamente político se acoge a la segunda alternativa de Hobbes optando a favor de una asamblea para regir la república y, en fin, digamos para acabar, que dio un impulso decisivo al pensamiento laico proclamando la libertad de pensamiento y la necesidad de la tolerancia. Por lo demás afirma que sólo en el interior de la vida civil tenemos los humanos la oportunidad de sernos útiles los unos a los otros con un tipo de utilidad que no somete sino que dignifica.

El resumen del primer acto de la Política y Ética modernas es claro. Negativa a la homogeneidad de la moral teológica de los eclesiásticos como guía y principio de la actividad político-legis-

lativa. Afirmación de que el poder político es la fuente primaria de los contenidos obligatorios de las tablas del bien y el mal de cada sociedad. Legitimación utilitarista del poder en tanto que ley y orden instauran paz civil (armada) como condición para la prosperidad.

En aquel momento quedó colgada, sin embargo, la cuestión del absolutismo del poder. Lo absoluto se llama así precisamente porque no es relativo, no depende de otro. Por tanto, si el poder político deja de cumplir con sus fines, es decir, la buena salud del pueblo, se convierte en poder tiránico ¿y a quién, entonces, irá el pueblo a reclamar? ¿A Dios o a la Historia? Poderes que, si existen, no tienen ventanilla de reclamaciones, como la naturaleza misma. Sobre este punto se iniciará la evolución posterior de la doctrina política, a saber, sobre las garantías que el poder ha de ofrecer a los gobernados de que cumple con sus obligaciones. Una exigenca ética, como vemos. Y la fisura por la que se introdujo la nueva doctrina ético-política fue la ya indicada, a saber, la *o* de la expresión *un hombre o una asamblea de hombres*. Por el agujero de esta *o* se coló la democracia.

5

La domesticación democrática de Leviatán

Liberalización del Estado: distribución del poder

Los personajes del segundo acto de la formación de la Ética moderna son Locke (1632-1704) y Montesquieu (1689-1755). Su obra consistió en razonar una nueva distribución y articulación del poder político frente a la total concentración del mismo en la monarquía absoluta. Se arrastraba un problema mal resuelto, no tanto porque no existieran otros poderes que pusieran límites fácticos al poder excesivo de los reyes, sino porque esos límites no estaban garantizados en la versión del pacto social que ofrecía Hobbes. Según él, sólo había rey y súbditos, y éstos eran todos iguales en la obligación de someterse. Era obvio, sin embargo, que la burguesía era tan protagonista de la modernidad como la monarquía, y detrás de los dos, no se podía tampoco ignorar que el pueblo en circunstancias extremas podía rebelarse.

La solución fue, una vez más, empírica, es decir, previa a la reflexión y subsiguiente teorización por parte de Locke. Consistió en una relectura del pacto fundacional tal como había sido formulado por Hobbes; relectura que no partió de los conceptos filosóficos, sino de la nueva relación entre la Corona británica y el Parlamento. Con el advenimiento de Guillermo III al trono de

Inglaterra (1688), en efecto, ingresaba allí la dinastía de los Orange procedente de los Países Bajos con el detalle de que la nueva familia real venía tocada de liberalismo frente al talante absolutista de los Estuardo. En aquella región del continente se habían experimentado con éxito formas de gobierno más liberal, eso es, con mayor participación de los honrados burgueses. Y además, la nueva dinastía hacía su mudanza a la Gran Bretaña acompañada por caballeros británicos exiliados que conocían bien las dos orillas de la Mancha. Entre ellos se contaba John Locke. Tan pronto como los exiliados regresaron a la patria, el Parlamento ganó protagonismo. Fue lo que se llamó *Gloriosa Revolución* porque había sido incruenta. La Cámara de los Comunes asumió la representación de la burguesía y enseguida vio ampliada su facultad de legislar (*Bill of Rights*, 1689). Por el otro lado se iniciaba un proceso de recorte de las prerrogativas reales y de los privilegios de los nobles terratenientes representados en la Cámara de los Lores.

Puede decirse, por tanto, que al pacto fundacional del Estado moderno se le añadió un nuevo capítulo, pactado entre el Parlamento y la Corona británicos por razones prácticas y no de pensamiento político. El cambio se imponía porque a la necesidad política de poner paz horizontal entre los súbditos se añadía ya la necesidad de aplicarse para evitar que el poder se extralimitara y se convirtiera en tiránico en su relación vertical con los burgueses, teniendo siempre en cuenta que el pueblo llano quedaba muy lejos de las preocupaciones políticas. El absolutismo de los Estuardo había sido un desastre porque había perjudicado al comercio y a la navegación, mientras la mayor prosperidad aportada por el liberalismo a la burguesía de los Países Bajos aconsejaba inspirarse en aquella experiencia. En las desembocaduras del Escalda y del Rin se había entendido, en fin, que los agentes sociales de la prosperidad eran, y son siempre, poder. Había que darles entrada oficial en la política para equilibrar el poder del monarca. *División de poderes* fue pues la solución, pero cuidando que el funcionamiento conjugado de los distintos

poderes mantuviera la unidad del Estado, el cual, en el fondo y en su conjunto, siguió fiel a su absolutez original aunque la persona del rey la perdiera.

Absolutez del Estado y tolerancia religiosa

Entremos pues en las ideas políticas de Locke. Pasa por el bueno de la película que aparece en la segunda secuencia después de haber visto ya a los malos en la primera. Si se me permite, sin embargo, diré algo para rebajarle la buena fama. No está de más saber que aquel caballero participaba en los beneficios de un negocio de navegación que explotaba el comercio trilateral. Éste consistía en que los barcos partían de la Gran Bretaña y se dirigían a la Bretaña francesa para cargar vino, el cual, previamente sometido a destilación, ocupaba menos espacio en las bodegas que el vino *normal. Deshidratación* del vino, valga la expresión, que puso las bases para la pronta invención del coñac, dicho sea de paso. Los barcos cargados pues de alcohol en Francia ponían proa a las costas africanas donde los negros eran *obsequiados* con aquel concentrado de vino, más gustoso por cierto que el vino con su agua. Los negros se ponían chungos, es decir, agresivos, porque querían más. Los blancos se defendían de los ataque injustificados de los negros y los hacían prisioneros en legítima guerra defensiva. Entonces les perdonaban la vida generosamente, aunque fueran reos de la muerte de algún marinero borrachín. Los trasladaban entonces gratuitamente al Caribe donde eran vendidos a buen precio como mano de obra esclava para las plantaciones de algodón. Allí se cargaba el barco con esta tercera mercancía, y el algodón finalmente se descargaba en Inglaterra como materia prima para la naciente y próspera industria textil. Corriendo pues aquel riesgo tan *natural* que corren todos los inversores, la industria inglesa se hacía próspera e iniciaba así la Revolución Industrial detrás de la Gloriosa Revolución política de 1688 ya mencionada. Esto por un lado.

Por el otro, veamos ahora la definición de Estado del mismo caballero John Locke al final del capítulo 1 de su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690):

> Entiendo pues por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital. Y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para a éste de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público.

¡Faltaba más, hombre! ¡Todo sea por el bien público, aunque de paso se beneficie el privado! Definición que conviene transcribir para que quede claro que el Estado liberal lockiano, a pesar del endulzamiento cierto que significa la división de poderes y el democratismo limitado de la Cámara baja, no deja de ser un Estado absoluto. Poder castigar con la muerte, el auténtico señor absolutamente absoluto decía Hegel, no deja de ser un poder bien absoluto, caramba. Al fin y al cabo la sentencia enteramente inapelable es la sentencia de muerte convenientemente ejecutada. Repito: el rey ha dejado de ser absoluto, pero el Estado no.

Tolerancia religiosa

Pasemos ahora al detalle de la doctrina de Locke. En primer lugar debemos registrar que con él, la marginación de la cuestión religiosa por parte de la política da un paso de gigante después de los pasos iniciales dados por Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. Para Locke es ya del todo claro que no se requiere ningún tipo de unidad religiosa como cimiento de un Estado. Y en ningún caso, como bien habían visto Hobbes y Spinoza, los eclesiásticos han de tener poder sobre las instancias políticas ni sobre la filosofía. En este terreno ideológico, piensa Locke, ha de reinar simplemente la libertad de pensamiento y expresión tal como la había ya vindicado Spinoza en los Países Bajos. Con esto se abre paso

una nueva concepción de la tolerancia. Si ésta, para la religión que se considera única verdadera, sólo cabe como tolerancia negativa, o sea, la que se limita a no castigar el *error* de los pobrecitos equivocados, la nueva tolerancia positiva afirma ya que la diversidad de opiniones no es mala en sí y que en principio todas pueden concurrir a las disputas en pie de igualdad. Es más, Locke en su famosa *Carta sobre la tolerancia* del año 1689, da un tirón de orejas a los creyentes enseñando que la tolerancia religiosa es más evangélica que la intolerancia:

> Que alguien quiera que un alma, de la cual desea ardientemente la salvación, expire en la tortura incluso antes de ser convertida, me admira, y me parece que admirará a los otros como a mí mismo; y además es una actitud que nadie creerá nunca que pueda nacer del amor, de la benevolencia o de la caridad Quien sostiene que los hombres han de ser movidos por el hierro y el fuego para abrazar ciertos dogmas y han de ser obligados por fuerza a practicar un culto exterior sin que sus costumbres sean cuestionadas, o quien convierte a los heterodoxos forzándolos a profesar una fe que no tienen, permitiéndoles obrar de una manera que el Evangelio no permite a los cristianos y que un hombre de fe no se permitiría a sí mismo, éste, no lo dudo, quiere reunir un grupo numeroso de personas que profesen lo mismo que él, pero que quiera también que su Iglesia sea cristiana ¿quién lo creerá?

El barrido previo de la religión que practica Locke no se detiene aquí. En la primera parte de su *Ensayo sobre el gobierno civil* refuta la obra titulada *El Patriarca* del obispo Filmer porque éste intentaba legitimar la autoridad política como forma evolucionada del poder patriarcal. Locke rechaza esta concepción ya que para él el poder político tiene una originalidad específica y es por esta razón que es un poder independiente respecto de cualquier instancia previa.

Estado de naturaleza, según Locke

Viniendo ya a la parte positiva de su construcción teórica, Locke en la segunda parte de su tratado, sigue el esquema hobbiano de estado de naturaleza → pacto → estado civil, pero lo reescribe. Respecto del estado de naturaleza amplía la presencia y eficacia de la razón humana. Ésta en efecto, no se limita ya a calcular la mejor satisfacción de los deseos humanos y a aconsejar la renuncia al *derecho natural* de cada uno a procurarse pareja y subsistencia, sino que la razón natural nos hace ya libres en tanto que de ella emana un *derecho* propiamente dicho, a pesar de ser natural, porque obliga a los otros a respetarlo. Es más amplio que el de Hobbes y Spinoza, puesto que comprende el derecho a la vida *y a la propiedad*. Derechos que obligan a los demás y que han de ser reconocidos por la ley civil, no simplemente otorgarlos. Más en concreto aún, Locke enseña que la razón quiere el uso más provechoso de la tierra para lo cual se hace necesaria primeramente la apropiación por parte de cada unidad familiar de aquella porción de tierra que puede cultivar. No más tierra, porque ha de hacerla rentable mediante la labranza, siembra, cosecha y pastoreo. Escribe:

> Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.

Estado civil

La completa libertad natural, sin embargo, no es plenamente satisfactoria. Él mismo se pregunta, en efecto,

¿por qué razón va a renunciar a esa libertad ...? La respuesta evidente es que [...] el disfrute de esos bienes en tal estado [natural] es muy inseguro encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres.

La inseguridad viene dada por la simple posibilidad de que alguien que viva cerca de mí no respete mi derecho. Se impone entonces obligarle aunque sea a la fuerza. Si entonces el estado de naturaleza tal como lo pinta Locke no es tan miserable como lo había descrito Hobbes, sigue siendo necesario el paso a la sociedad civil, políticamente organizada, para que ésta efectivamente obligue a respetar el *derecho natural*. Y por la misma razón también yo me someto a la ley.

La ley, tomada en su verdadero concepto, no equivale tanto a limitación como a dirección de un agente libre e inteligente hacia su propio interés, y sólo manda lo que conviene al bien general de los que le están sometidos [...] Por eso afirmo, cualesquiera que sean los errores que se cometan sobre este punto, que la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario, es decir, protegerla y ampliarla [...] ¿Puede alguien ser libre, si cada cual puede ser tiranizado por el capricho de los demás? [Uno se somete a las leyes] para no verse sometido de ese modo a la voluntad arbitraria de otro, sino para poder seguir libremente la suya propia (*Ensayo* § 57).

Además, en la sociedad humana meramente natural, cada uno es juez y parte de su causa, lo cual evidentemente lo expone al peligro de injusticia. Los castigos han de ser proporcionados a los delitos, han de reparar el daño causado y han de evitar transgresiones futuras, pero en ningún caso han de ser excesivos, como puede serlo el linchamiento. Resulta pues que si en el estado de naturaleza hobbiano estaba siempre presente la amenaza de guerra, en el lockiano además de subsistir esta amenaza se le añade el peligro de injusticia. Los humanos somos naturalmente libres y propietarios, cierto, pero para hacer efectivos tales derechos tiene que haber una instancia imparcial con poder coactivo al servi-

cio de la justicia y al cual podamos recurrir cuando falte el ejercicio espontáneo del dereho natural. Se requiere en síntesis más seguridad que la ofrecida por el derecho natural solo.

El hombre, según hemos demostrado ya, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre o que cualquier número de hombres que haya en el mundo, no sólo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también el poder de juzgar y castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por otros, en el grado que en su convencimiento merece la culpa cometida, pudiendo, incluso, castigarla con la muerte cuando lo odioso de los crímenes cometidos lo exija, en opinión suya. Ahora bien, no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad, y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dicha sociedad, resulta que sólo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció. Vemos, pues, que al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad viene a constituirse en árbitro y que, interpretando las reglas generales y por medio de ciertos hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de aquella sociedad en cualquier asunto de derecho, y castiga las culpas que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicándole los castigos que la ley tiene establecidos. Así resulta fácil discernir quienes viven juntos dentro de una sociedad política y quienes no. Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar en este mundo siguen viviendo en el estado de naturaleza, y, a falta de otro juez, son cada uno de ellos jueces y ejecutores por sí mismos, ya que, según lo he demostrado anteriormente, es ese el estado perfecto de naturaleza (§ 87).

Advierta el lector que con esta doctrina, Locke matiza a Bodino y se dirige directamente contra Hobbes porque sienta un principio de limitación del poder. Al fin y al cabo la experiencia vital de Hobbes y su generación era la de la guerra civil y subsiguiente miedo a la decapitación. La experiencia de Locke era la de los excesos del poder absoluto. Pero ¿dónde reside el poder que limite al poder, según la fórmula que pronto pondrá en circulación Montesquieu?

La solución del problema sigue estando en el estado civil políticamente organizado, estado que se alcanza mediante el pacto social. Hobbes resuena aún en esta tesis, pero ahora Locke da un paso adelante y especifica la finalidad del pacto como protección del derecho a la vida y a la propiedad. El Estado por tanto no sólo ha de protegernos de los criminales, sino también de los ladrones. Y recordemos que si la Declaración de Independencia de Estados Unidos fue escrita por Jefferson teniendo ante los ojos el libro de Locke sobre el gobierno civil, en la primera generación de películas del Oeste, como mito fundacional de Estados Unidos, aparecían no sólo los indios como criminales que arrancaban cabelleras (sustituidos hoy por los terroristas islámicos), sino los cuatreros como ladrones de ganado (hoy, los marginales drogadictos). ¿Derecho natural de los indios a poseer sus tierras? Ninguno, porque las mantenían baldías.

Para protegerse pues de estos peligros los hombres consienten en unirse política y jurídicamente, cosa que significa que en Locke sigue imperando aquel individualismo moderno que sólo se supera *a posteriori* del pacto social y político.

Observemos que, según Locke. el poder únicamente es legítimo si se constituye por consentimiento. No es legítimo como simple extensión del poder de la paternidad natural. El niño nace ya libre en tanto que racional, a pesar de que no alcance inmediatamente el ejercicio expedito de su razón y libertad. Esto le obliga al sometimiento, pero provisionalmente, porque en la primera etapa de la vida hay que prepararlo para la práctica de la racionalidad. Además, tampoco es legítimo el poder que se adquiere por

simple conquista, porque la guerra sólo es legítima si es defensiva. Advirtamos pues que el pacto consta de dos momentos lógicamente distintos. Primero es el pacto de unión para apartarnos de la desagregación individualista del estado de naturaleza; después, un segundo pacto en alguna medida de sumisión, porque una vez unidos debemos elegir autoridad política, aunque ésta, por supuesto, no pueda limitar la libertad, sino protegerla y a lo sumo guiarla.

División de poderes y límites del poder en general

La doctrina sobre la división de poderes es verdaderamente capital en sí misma y por la saludable influencia que ha tenido en la evolución posterior de la teoría política, aunque los tres poderes que contempla Locke no son exactamente los tres poderes de las constituciones democráticas actuales. Tiene por fin dar cumplimiento por medio de la política a la exigencia ética de asegurarse contra la tiranía y es por ello que la división de poderes significa una modificación en profundidad del absolutismo del Estado moderno que queda así considerablemente mejorado y civilizado. El origen del invento es claro. Asume y hace fructífera la lucha encarnizada entre la Corona y el Parlamento. No extingue el conflicto, pero atribuye competencias distintas a las dos partes. La distinción de poderes no procede por tanto de un concepto filosófico sino de la sabiduría práctica, aunque la filosofía, por obra de Locke, se lo apropia después, lo conceptualiza, lo fija y propaga. Y al conceptualizarlo lo enmarca en la teoría general del derecho natural como medio para asegurar la posesión pacífica de la vida y la propiedad. Se distinguen pues el poder legislativo o facultad de dictar leyes, el cual reside en el Parlamento, y el poder de hacerlas cumplir o ejecutarlas, residente en la Corona. El tercer poder no es en Locke el judicial, sino el federativo (de *foedus*, alianza) o potestad de firmar alianzas con otros Estados el cual compete juntamente a los otros dos poderes (*Ensayo*

§§ 143-148). Pero este tercer poder designado como *federativo* no quedaba bien dibujado. Siendo la potestad de firmar tratados y alianzas con otros Estados se podría concebir como una especie de Ministerio de Asuntos Exteriores, pero si se quería constituir una federación estable, como fue el caso de Estados Unidos, la cosa iba bastante más allá porque fundaba una especie de superestado. El caso es que la división de poderes que devino clásica no fue la de Locke sino la de Montesquieu y no se habló más de poder federativo.

Por otro lado, los diputados de la Cámara baja, elegidos por un tiempo limitado frente al carácter vitalicio del rey y los Lores, significaron además dos aspectos importantes para el desarrollo posterior de la democracia. Primero, abrieron camino a sucesivas ampliaciones del cuerpo electoral. Más democracia, en fin, aunque no pudiera hablarse todavía en aquel momento de soberanía popular. Segundo, el relevo en los escaños del Parlamento de los representantes de la burguesía inglesa hacía evidente que las instituciones pueden y deben permanecer intactas mientras pasan las personas concretas que las ocupan.

Lo importante en cualquier caso es que los dos poderes principales deben distinguirse realmente, lo cual implica que no pueden estar en las mismas manos. La razón que da Locke para ello es netamente práctica. El ejecutivo no puede tomarse vacaciones, mientras que el legislativo no es necesario que esté siempre legislando. Sobre todo, sin embargo, la distinción se impone para evitar el abuso. Y es aquí donde Locke luce sus conocimientos psicológicos haciendo un largo análisis de cómo los humanos nos las arreglamos para corromper lo mejor.

Digamos por último que los dos poderes no son rigurosamente iguales en su distinción. El legislativo es superior, sagrado y soberano en el sentido de Bodino. Pero no por ello el ejecutivo es meramente delegado del legislativo puesto que su soberanía no equivale a absolutez. El carácter de absoluto lo tiene el Estado solamente en su conjunto, no en uno de los poderes. Y por lo que respecta al ejecutivo, presidido efectivamente por el rey, se bene-

ficia de la independencia que le otorga la prerrogativa regia de no estar sometido al Parlamento. En todo caso, la especificación por medio de las leyes (¡los famosos Reglamentos!) queda a cargo de la discreción del ejecutivo.

Derecho a la rebelión

Respecto de los límites del poder conviene anotar que Locke desarrolla este punto para dar una mejor respuesta a la cuestión mal resuelta por Hobbes y Spinoza de cómo se podrá distinguir limpiamente el Estado tiránico del absoluto y en qué lugar habrá que colocar la facultad de derrocarlo. Ahí Locke razona que el uso de la fuerza contra la autoridad que ha perdido la suya, ha de ser legítimo, cosa que nadie niega, pero deja pendiente una pregunta inquietante para el burgués. ¿No estamos fomentando la anarquía puesto que la rebelión disuelve el pacto fundacional del Estado? Contesta Locke, no muy lejos de Hobbes, que hay una inercia natural en el pueblo que frenará e impedirá una sublevación demasiado fácil. La paz vale mucho, dice Locke. Dado pues que el pueblo la quiere, sólo se rebelará cuando la opresión se le haga insufrible y no vea otra paz ante sus ojos que la de los cementerios. En conclusión, por tanto, entre la anarquía y la tiranía tiene que haber término medio real. Y éste consiste en una sociedad políticamente organizada sobre el respeto al derecho natural, para nosotros la Ética, y la distinción de poderes.

La restauración lockiana de un cierto derecho natural no rompía con la autosuficiencia de lo político en su conjunto. Si bien se mira, aquel *derecho* lockiano es más burgués que *natural*. Significa un límite al poder porque recuerda el pacto fundacional del Estado moderno entre rey y burguesía, y viene a respaldar la presencia de ésta en el seno de la organización política. Pero el hecho de vincular aquel derecho a la razón humana sin más abría camino a la ampliación que de hecho se ha producido hacia los *derechos del hombre y del ciudadano* en general. El derecho burgués

a disponer libremente de la vida y los bienes propios se convirtió en seguida, quizá por la fuerza misma de la palabra libertad, en el derecho más propio y radical del ser humano.

La distinción de poderes según Montesquieu

Este autor (1689-1785), por su parte, estableció claramente el poder judicial como tercer poder y razonó, sobre todo, la articulación de los tres poderes a partir de la metáfora de los contrapesos que mantienen el equilibrio de un sistema de fuerzas. Su obra más emblemática, titulada *Sobre el espíritu de las leyes* (1748) tiene el inconveniente de ser demasiado larga y farragosa para un lector actual, pero tiene un gran valor por ser una especie de Sociología del Derecho en estado inicial o embrionario, llena de observaciones inteligentes. Registra relaciones constantes entre las leyes y otros fenómenos históricos y cuando estudia una ley en particular no olvida el sentido político y social que ella puede tener. Ley, en general, es para él una relación necesaria que de suyo deriva de la naturaleza de las cosas. Y entre estas cosas no sólo se deben contar las naturales, como la geografía, clima, población de un país, sino también las culturales como la religión, las leyes ya vigentes, las máximas que inspiran la acción política, los ejemplos del pasado, los usos y costumbres, etc. Cabe pues interpretar que el sedimento histórico cultural vale para Montesquieu, acertadamente, como *segunda naturaleza.*

Interpretando correctamente a Hobbes, entiende que el estado de naturaleza, convertido ya en tópico de la filosofía política moderna, es una mera hipótesis abstracta. Según Montesquieu tal estado nunca ha existido realmente porque todos nacemos en sociedad y en ella vivimos. No obstante, considera útil tal abstracción para imaginar las leyes que el hombre se daría al margen de su socialización. Pero en este contexto lo que juzgo más interesante de Montesquieu es su tesis de que el ser humano siempre transgrede las leyes de la naturaleza puestas por Dios y cambia

constantemente las leyes que él mismo ha puesto. En síntesis, para Montesquieu, el hombre es esencialmente un animal social e histórico, transformador de la naturaleza.

Esto supuesto, el legislador ha de dirigirse por la razón, desde luego, pero no puede soñar en una deducción rigurosa de lo que ha de legislar. Tiene que aplicarse al conocimiento de la situación concreta e intentar regularla según la idiosincrasia histórica de aquel pueblo. La razón, por tanto, no precede a la historia, puesto que no halla las soluciones desde sí misma, sino que ha de buscarlas secundando el movimiento histórico y operando sobre él. Una manera de pensar, en fin, verdaderamente brillante en su época y de plena actualidad hoy para abordar los problemas de la Bioética.

Entrando ahora en la división de poderes en relación con el concepto de libertad, lo fundamental consiste en entender que para Montesquieu, igual que para Locke, la ley de por sí no restringe la libertad sino que la asegura. Dice:

> Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohiben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían también esta facultad.

Y en el capítulo siguiente prosigue:

> La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites.
>
> Para que no se pueda abusar del poder es preciso que por disposición de las cosas [o sea, la articulación institucional de los poderes del Estado], el poder frene al poder.

Por lo demás, Montesquieu no oculta que su fuente de inspiración es Inglaterra:

> Existe también una nación en el mundo cuya constitución tiene como objeto directo la libertad política [...] (*El espíritu de las Leyes* XI, cap. 5).

En este contexto se inscribe entonces la divisón de poderes, artificio histórico que asegura la libertad político-jurídica porque ésta es la libertad que precisamente se pierde bajo un gobiermo tiránico. La tiranía es simplemente el abuso de un poder que sin el mal uso sería legítimo. No se trata de borrar el poder sino de que *el poder frene al poder.*

> Cuando el poder legislativo está unido al ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.
>
> Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor (l.c. cap. 6).

Comentemos que la teoría de Montesquieu puede verse como una reelaboración de la antigua teoría del Estado mixto, el cual, cuando Montesquieu escribe, se está ya dando en la Gran Bretaña: es un régimen democrático por la cámara de los Comunes, es aristocrático por la cámara de los Lores y es monárquico por la Corona. En cualquier caso, sin embargo, lo verdaderamente esencial es que haya más de dos poderes institucionalizados que ejerzan funciones netamente distintas y en su relación dibujen un círculo. En efecto si sólo hay dos poderes la relación bilateral será de control mutuo y entonces el abuso aparecerá inevitablemente. Si A controla a B, y B controla a A, ocurrirá fatalmente que el control se aflojará y no valdrá nada porque con una sola mirada uno le dirá al otro que si no quieres que te apriete mañana, no me aprietes tú hoy. Si hay tres, por el contrario el control ya no es recíproco. Ocurre entonces que A controla a B, B a C y C a A.

Nunca pues el controlado controla a su controlador. Han de ser más de tres, pero tampoco demasiados, porque entonces el control se diluye en un laberinto de relaciones. Añadamos aún, en alabanza de Montesquieu, la asociación que establece entre regímenes políticos y virtudes. A la democracia le es esencial la sobriedad y a este régimen político le es del todo necesario un sistema educativo eficaz (l.c. caps. 4 y 5). Los regímenes tiránicos gobiernan por el terror, observa Montesquieu, cosa que convierte automáticamente en tiránico al Estado hobbiano y en alguna medida al lockiano.

En resumen, por tanto, con Locke y Montesquieu nos sentimos ya en casa. Ellos aportan al pensamiento político moderno elementos que han arraigado en nuestra cultura y nos son tan familiares que casi los consideramos de simple sentido común. Contra la concentración de poder propia del absolutismo, distribución de este poder y equilibrio dinámico de los tres poderes resultantes.

6

Más allá de la utilidad

Moral moderna

Este capítulo da a conocer la aportación más valiosa de la modernidad a nuestras convicciones éticas. Veremos en él cómo nuestra cultura mediante Rousseau y Kant dio un paso más allá del valor utilidad y ganó la conciencia de que la libertad y la autonomía moral constituyen la dignidad más alta e inalienable del ser humano.

Como toda la Ilustración en general, la filosofía ético-política contenida en el capítulo anterior se encuentra bajo el signo de la utilidad. Por lo menos de manera implícita, Hobbes había invitado ya a sus lectores a aceptar el pacto de sumisión porque con él todos salimos ganando. Y Locke, no digamos. En él, la misma propiedad privada sirve a la utilidad general aunque el propietario no lo perciba, tal como más tarde apostillará explícitamente Adam Smith refiriendo esta tesis al trabajo del individuo. Éste busca tan sólo su beneficio particular, pero con su actividad contribuye al bienestar de todos y a la riqueza común (*common wealth*). Esto significa que la moral moderna, aunque se hubiera quedado parada en ese utilitarismo práctico existiría como moral, y nadie podría decir con justicia que la modernidad no tiene moral o que

es inmoral. Más aún: Cuando el utilitarismo práctico se elevó a teoría moral con Bentham y Stuart Mill, bajo la fórmula elemental de que tenemos el deber de procurar el mayor bien posible para el número más grande de personas, sentaban una moral exigente que podía ir en contra del interés particular de éste o de aquél. Pero ahora, en este capítulo, vamos a asistir a una maduración de la moral moderna que la elevó por encima del valor utilidad hasta el valor dignidad.

Un antecedente de este paso se hallaba ya en Spinoza cuando en su *Ética* aparece y se subraya una utilidad *especial* y superior del ser humano respecto del ser humano. *Nada más útil a un humano que otro ser humano,* dice, trasladando a la racionalidad aquel hombre que era *lobo para el hombre*. Una utilidad que no se podía reducir a pura utilidad material o instrumental, porque se trataba ya de un valor que no subordina una persona a otra. Es utilidad recíproca. Y fue por ese camino que la moral moderna se hizo mayor. Lo hizo sobre todo por obra de la Revolución Francesa en lo político y de Rousseau (1712-1778) y Kant (1724-1804) en lo filosófico. Tendremos que elogiarlos, sobre todo a Kant, por su insistencia en afirmar que la formalidad de lo ético es el deber y que la dignidad suprema del ser humano reside en la facultad de darse ley a sí mismo (*autonomía*) y, por tanto, autoobligarse. Pero nadie es perfecto, como todos sabemos. Tampoco Kant. Por esta razón corregiremos su rigorismo moral echando un buen chorro de hedonismo a su moralina, y aclararemos el papel del individuo autónomo para evitar toda apariencia de individualismo. El establecimiento de la ley moral, en efecto, no puede gravitar en el individuo aislado, sino que ha de basarse en la interacción mutuamente respetuosa de varios. Y por lo que respecta a su rigorismo nada impide que la obligación moral en forma de ley recaiga sobre la necesidad de procurar al prójimo beneficios y satisfacciones. Dicho de manera rápida, este tercer acto de la génesis de la moral moderna se resume en la pasión de Rousseau por la libertad y en la elaboración conceptual que de ella hizo Kant. Tal libertad, sentida y conceptualizada, ha venido a

ser el componente básico e irreversible de la Moral de nuestra época. Se ha consolidado como opinión común en nuestra civilización y busca expandirse en forma de ideal para todos los humanos. Pero en este punto tendremos que introducir una crítica al optimismo excesivo que ha provocado en nuestro ámbito cultural.

Libertad moral

Rousseau halló en sí mismo en clave pasional la libertad moderna, pero lo más valioso es que no la vivió solamente como profundidad de su espíritu individual, sino que la experimentó como esencia de lo humano. Grandeza y pobreza al mismo tiempo de la condición humana, porque esta libertad es todo y nada al mismo tiempo. Es nada porque tan sólo es la necesidad de hacerse. Es nada porque en su vértice condensa la esencia misma del ser humano. Dramatismo, por tanto, de la responsabilidad ante uno mismo y ante los otros porque de nuestra propia libertad depende la liberación de los otros. Cadena de decisiones libres y liberadoras que se adentran a oscuras en un futuro desconocido, guiados sin embargo por la estrella parpadeante de la libertad responsable que nos dignifica. Vivencia de libertad, superior y más profunda que la libertad liberal, y que transforma el significado mismo de la gran palabra *libertad*. Su alcance ético y político lo empezará a poner de manifiesto la Revolución Francesa como un hecho que rebasa la historia de Francia, ya que, como vio Kant, es acontecimiento irreversible de la historia de la humanidad. Libertad que el mismo Kant y los filósofos alemanes posteriores pulieron en su concepto hasta entrever todo su potencial revolucionario, aunque el papel de adelantado de la nueva concepción nadie podrá negarlo a Rousseau. En él se encuentra ya la tesis que pocos años después enseñará Fichte recibiéndola a través de Kant, de que la libertad no es una dimensión entre tantas del ser humano, sino su esencia más irrenunciable. Tesis muy

propia de nuestra cultura ciertamente pero que deseamos convertir en patrimonio de la humanidad. ¿Quién no sostiene hoy como primero y primordial el derecho a la libertad, aunque no todos tengamos tan clara la responsabilidad y las obligaciones que ese derecho comporta? Y la libertad es tanto nosotros mismos que no es lícito limitarla por algo que no sea su propia acción y las exigencias de su expansión. Una restricción momentánea de ella, en efecto, que no sea en su propio provecho, es una mutilación grave de la humanidad, porque lo primero que la libertad quiere y no puede dejar de querer es la libertad misma.

Los textos de Rousseau al respecto son muchos. Por lo menos, un par de ellos hay que citarlos recomendando al lector al mismo tiempo que no pierda de vista a Hobbes mientras los lea, porque Rousseau le sigue de cerca en su esquema tripartito de naturaleza → pacto → civilidad corrigiendo muy a fondo la doctrina del pacto, el cual según él ha de pasar de pacto de sumisión a pacto de libertad mutua:

> El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo se ha verificado este camino? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión (*El contrato social* I, 1).

En este texto inicial queda ya indicado que la solución de Rousseau al problema de la legitimidad del Estado apelará a una rebelión que rompa las cadenas de la esclavitud política y los humanos al fin seamos realmente libres:

> Para que un gobierno arbitrario fuese legítimo sería preciso que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo; pero entonces este gobierno habría dejado de ser arbitrario.

Dando pues un paso adelante en la definición del nuevo pacto, Rousseau exige que la adhesión del pueblo al orden político no sea cosa de un momento más o menos fundacional. Ha de

consistir en una adhesión voluntaria continuada. Y enseguida damos con la tesis más característica y fundamental de Rousseau, a saber, que la adhesión es incompatible con la instauración o aceptación de una situación de esclavitud:

> Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatar toda moralidad a las acciones si se arrebata la libertad a la voluntad. Por último es una convención vana y contradictoria reconocer a una de las partes una autoridad absoluta y a la otra una obediencia sin límites. ¿No es claro que no se está comprometido a nada respecto de aquel de quien se tiene derecho a exigirlo todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia y sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? Porque ¿qué derecho tendrá un esclavo sobre mí [gobernante absoluto], si todo lo que tiene [el súbdito] me pertenece, y siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra sin sentido (l.c. cap. IV).

Ahora pues, con toda claridad y directamente contra Hobbes, Rousseau repudia el contrato de sumisión como fundamento legítimo de la sociedad por la poderosísima razón de que la libertad es la esencia irrenunciable de los seres humanos, y un contrato de sumisión acarrearía la contradicción de una esclavitud voluntaria.

Podemos incluso preguntarnos si tal cosa sería psicológicamente posible, puesto que no cabe una renuncia abstracta a la libertad en general. Comprendamos que la voluntad es refleja como el entendimiento, y es precisamente en el seno de esta reflexión hacia sí que queremos o entendemos algo. Nos queremos y conocemos a nosotros mismos, pero no en el vacío, sino queriendo o conociendo algo particular. Quiero el vaso de agua porque quiero *mi* bien; conozco las cosas exteriores sabiendo que *yo* la conozco. Si entonces conciencia de algo y autoconciencia son inseparables, igualmente inseparable son querer algo y querer el propio querer.

De ahí se sigue que la pérdida de libertad se da cuando renunciamos o se nos quita algún bien concreto que, a pesar de ser particular, nos resulta absolutamente necesario para querernos a nosotros mismos. Por ejemplo: si se nos impide la libre disposición de nuestro propio cuerpo nuestra voluntad se queda sin objeto. Por mucho que la voluntad se quiera, su querer se hace inefectivo si se le quitan todos los objetos particulares y concretos. Sin bienes de subsistencia, de poco nos servirá seguir queriéndonos. O el supuesto contemplado por Hegel en su *Filosofía del Derecho* (§ 67) de aquél que obligado por la pobreza, contrata su tiempo útil de trabajo de manera aparentemente libre. Aunque no se haya contratado por veinticuatro horas cada día, piensa Hegel, si después del trabajo sólo le queda tiempo para comer y dormir ha aceptado un contrato de esclavitud. Dicho de otra manera: sin tiempo libre no hay libertad. Este hilo no lo seguiremos ahora pero conviene registrar que el llamado idealismo alemán, como filosofía de la libertad, se asió a él, y más tarde igualmente el pensamiento revolucionario posterior, a saber, que sin libertad material, la libertad formal carece de significado.

Siempre hay un *cuerpo* material o contenido mínimo de la voluntad para que se pueda hablar, como hace Rousseau, de *arrebatar la libertad* porque quitar la libertad pura y a secas es imposible. Se convierte en libertad meramemnte pensada. Pero atiéndase además a que la libertad de la que está tratando Rousseau no es una libertad meramente externa, como la de Hobbes, ni tampoco la libertad psicológica contemplada por Locke de tomar decisiones sobre la vida y propiedades. No es tampoco la libertad política teorizada por Montesquieu. La libertad de Rousseau es libertad moral que decide sobre bien y mal ante uno mismo. Por ello, la profundización de tal libertad conduce al pensamiento de la autonomía moral. Sólo puedo sentirme responsable de obrar aquel bien y mal que yo mismo me impongo. Como veremos en Kant enseguida, la voluntad moral es legisladora. No vivimos sin ley, ciertamente, pero es ley promulgada por nosotros mismos, nuestra ley. Por eso podemos decir que no dejamos de ser súbdi-

tos y que Hobbes no ha muerto del todo, pero ahora, al mismo tiempo, nos afirmamos como soberanos porque sólo nos sometemos a una ley que nos damos nosotros mismos. Y ley, además, que no puede quedarse en meramente moral sino que ha de pasar a libertad política, es decir, a soberanía popular o de todos los ciudadanos.

Libertad política

Completemos pues el concepto rousseauniano con su prolongación política:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social.*
>
> Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que una vez violado el pacto social, cada uno vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural habiendo perdido la convencional, por la cual renunció a aquélla.
>
> Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás (l.c. cap. IV).

Advirtamos pues que, según el texto, el Estado, primero, no ha de proteger solamente a la persona, sino también sus bienes en lo cual cabe ver un eco de Locke. Segundo, que el *totalitarismo* de Rous-

seau, si es lícito emplear aquí este término, no se refiere solamente a la totalidad de la persona, sino a toda la humanidad, nada menos; y por último, tercero, que la libertad igual de todos nos hace a todos solidarios en ella, en lo cual se contiene implícitamente el lema *libertad, igualdad, fraternidad* de la Revolución Francesa. Podemos pues resumir con sus mismas palabras el estado civil al que se llega mediante el pacto de libertad, puntualizando sin embargo que la libertad moral que ahí, en lo político, se alcanza, es la misma libertad que en estado de naturaleza era meramente potencial y que ahora deviene plenamente actual. Prosigue Rousseau:

> Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general; y es preciso también distinguir la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo que precede se podría agregar a lo adquirido por el estado civil, la libertad moral, la única que hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley prescrita es la libertad (l.c. cap. VIII).

Reelaboración kantiana de la libertad moral y política

El núcleo, ahora, del paso dado por Kant detrás de Rousseau consiste en un trabajo meticuloso para reelaborar el concepto de libertad. Ésta será, en su obra, principio y fundamento de todo el campo de lo ético-político, teniendo en cuenta de todas maneras que la concepción kantiana incorpora también elementos relevantes procedentes de Locke.

Por lo que se refiere a los restos de los tópicos de Hobbes, se trata desde luego de restos porque para Kant el pacto originario es sencillamente una idea de la razón pura práctica, no un acontecimiento histórico propiamente dicho. Claro es que el estado de naturaleza y el pacto subsiguiente eran ya en Hobbes una ficción teórica, pero cuando Rousseau, en el texto que acabamos de citar, asevera que las cláusulas del pacto se dan en todos los lugares del mundo por un igual, prepara ya muy de cerca la liquidación final del esquema hobbiano. Partiendo pues de ahí adoptemos un orden de exposición que siga aún esa tópica por razón de comodidad, y digamos, para empezar, que toda la filosofía de Kant se construye sobre una primera dicotomía que en él se enuncia como naturaleza y moralidad. El mundo de la naturaleza es el objeto de la razón teórica y el mundo de la moralidad está presidido por la razón práctica. En efecto, el ser humano, para Kant, es ciudadano de dos mundos que se unen solamente en su conciencia racional, y por ser habitante de los dos se encuentra escindido. Repasemos la lírica conclusión de la *Crítica de la razón práctica:*

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además, su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual (y, en consecuencia, al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél, sino de modo universal y necesario. La primera

visión de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, mi importancia como criatura animal que debe devolver al planeta (sólo un punto en el universo) la materia de donde salió después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida.

Pero la admiración y el respeto, si bien pueden excitarnos a la investigación, no pueden suplir su deficiencia. ¿Qué hacer pues para emprenderla de modo útil y apropiado a la sublimidad del objeto? Los ejemplos, en este caso, pueden servir de advertencia pero también de modelo. La contemplación del mundo partió del espectáculo más sublime que puedan presentar los sentidos humanos y que en su vasta extensión pueda soportar nuestro entendimiento, y terminó... con la astrología. La moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo se proyectan hacia infinitos provechos, y terminó... en el fanatismo o la superstición. Así ocurre con todos los intentos rudimentarios, aun aquellos en que la parte principal de la tarea corresponde al uso de la razón, que no es como el uso de los pies, que se halla por sí mismo mediante su ejercicio más frecuente, sobre todo cuando se refiere a propiedades que no pueden exponerse tan directamente en la experiencia común. Pero después que, aunque tarde, se puso en boga la máxima de reflexionar previamente todos los pasos que se propone dar la razón, y de no dejarse llevar por otro camino que el trazado por un método bien meditado de antemano, entonces el enjuiciamiento de la gran fábrica del universo tomó una dirección completamente distinta y con ella, al mismo tiempo, un resultado incomparablemente más feliz. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, descompuestos en sus elementos y en las fuerzas que en ellos se manifiestan, y elaborados matemáticamente, acabaron trayendo esa intelección clara e inmutable para todo el futuro del edificio del universo, de la cual cabe esperar que se amplíe siempre a medida que progrese la observación, pero no debe temerse que retroceda nunca. Ese ejemplo puede aconsejarnos que sigamos igualmente este camino para el estudio de las disposiciones morales de nuestra natura-

leza, con la esperanza de obtener también un resultado favorable análogo. Al fin y al cabo tenemos a mano los ejemplos de la razón que juzga lo moral. Descomponiéndolos en sus conceptos elementales y, a falta de la matemática, emplear un procedimiento análogo al de la química, separando lo empírico de lo racional que en ellos se encuentre, y sometiéndolos al entendimiento humano común en repetidos ensayos, podremos conocerlos ambos puros y saber con certeza qué puede dar de sí cada uno, y así evitar por una parte el error de un juicio aún inmaduro e inexperto, y por la otra evitar también (cosa mucho más necesaria) los entusiasmos geniales que, como suele suceder a los adeptos de la piedra filosofal, los cuales, sin investigación metódica ni conocimiento de la naturaleza, prometen soñados tesoros mientras desaprovechan los verdaderos.

La contemplación de los dos mundos que habitamos, subraya Kant, llenan el ánimo de admiración y respeto siempre crecientes. La admiración evoca a Aristóteles quien había visto en ella lo que nos excita a investigar las causas de los fenómenos del mundo, como un eclipse, por ejemplo. El respeto, por su parte, es un sentimiento típicamente kantiano que impide un trato desconsiderado de las personas y las cosas. Especialmente éstas aparecen como inviolables. Se nos presentan como venerables o sagradas. Este hecho, el *Faktum* moral, creemos con Kant que es la experiencia más inmediata y primera de lo sacro en las relaciones humanas. Si además, como verdaderamente ocurre, la admiración y el respeto lo provoca la moralidad de manera más sobresaliente que los fenómenos naturales, eso se debe seguramente a que este segundo mundo es desde luego superior. Es verdaderamente infinito, a diferencia del mundo físico cuya infinitud es simplemente una mera indefinitud de nunca acabar.

Esto supuesto, Kant nos invita a iniciar una nueva investigación de los fenómenos morales. Aduce en primer lugar el ejemplo de la física newtoniana, la cual, siguiendo la exhortación de Descartes a proceder con método, ha ganado conocimientos tan sólidos y verdaderos sobre la naturaleza que expulsan de este campo la astrología como superstición. A continuación, y en parale-

lo con el ejemplo anterior, apela a la ciencia química para aplicar su método al conocimiento de la moralidad. El método consiste ahora, en esta ciencia tan reciente entonces, en el análisis de los cuerpos con el fin de descomponerlos en sus elementos simples. Hagamos pues lo mismo con los fenómenos morales, dice Kant, y obtendremos por separado los elementos puramente racionales (conceptos de deber, de derecho, etc.) por un lado, y los empíricos (satisfacciones subjetivas, motivos psicológicos) por el otro. Siguiendo pues ese método, podremos ver lo que da de sí cada elemento. Y evitaremos la superstición en este campo, como ya fue vencida en el conocimiento de la naturaleza. La química disipa la alquimia. Kant por último aprovecha la ocasión para subrayar que la superstición moral, consistente en delirios pretendidamente geniales, es más dañina que en física. En moral promete soñados tesoros (¿la felicidad?) como la piedra filosofal de los alquimistas debía transformar cualquier cosa en oro.Y es por eso, creemos nosotros, que la madeja de la Ética se nos ofrece como un enredo formado con apreciables dosis de buen tino, pero también de superstición y fanatismo.

El paso de lo natural a lo humano según Kant

En el texto citado, la presencia de los valores típicamente ilustrados es clara: se trata en primer término de buscar la utilidad mediante el apartamiento del fanatismo y la superstición. Para lo cual echemos primero una ojeada al mundo natural como base del mundo moral. En este punto, la tesis que juzgo más relevante se encuentra en el escrito del mismo Kant titulado *Idea para una historia universal con intención cosmopolita* (1784) y más en concreto en su tesis cuarta. Supuesto, dice, que el ser humano tiene que llegar a la perfección del desarrollo de todas sus disposiciones, ocurre que

> el medio de que se sirve la naturaleza para lograr ese desarrollo [...] es el *antagonismo* de las mismas en sociedad, en la medida en que ese an-

tagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad;* porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad asocial que le lleva a querer disponer de todo según le place, y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse él propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural respecto de los matices morales en principios prácticos determinados y, de este modo, cambiar también el acuerdo para formar sociedad, provocado por las pasiones, en un todo *moral.*

Sin aquellas características tan poco amables de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor del que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. ¡Gracias sean dadas, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la

especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente pero la naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación. Los impulsos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales, delatan también el ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno.

Con esta tesis estamos de lleno en la concepción kantiana de la naturaleza como base para la moralidad. Dentro de una concepción de la naturaleza enteramente fixista, y para nosotros anticuada, Kant evoca el estado de naturaleza hobbiano y encuentra en el hombre tendencias antagónicamente opuestas que le impulsan unas a la vida social y otras a la desagregación. Tendencias antagónicas, como ocurría en Hobbes en el caso del deseo de paz y la competencia. Un estado de abundancia y sin problemas, como el Paraíso que pinta la Biblia, habría mantenido a los seres humanos en estado de aborregamiento perpetuo. Hay que salir de este estado para que el hombre desarrolle sus posibilidades más elevadas, cosa que sólo puede alcanzar en la lucha interior de cada individuo entre sus tendencias sociales y asociales, sobre todo mediante el trabajo.

En este contexto, la tesis quinta afirma que el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una *sociedad civil que administre el derecho en general,* cosa que sólo podrá alcanzar mediante una *constitución civil perfectamente justa.* Tal constitución no la encontrará el hombre colgando de ningún árbol de la naturaleza, sino que habrá de dársela a sí mismo como artificio capaz de administrar justamente la coerción que lleva consigo el derecho.

La tesis sexta se hace cargo de la dificultad de la tarea porque el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor.* Pero cualquier señor que él designe necesi-

tará a su vez un señor que le obligue a su vez a respetar la justicia y así adelante en un proceso sin fin. Esta variante de un conocido argumento aristotélico termina sin salir del pesimismo y afirmando que las circunstancias favorables para esta difícil tarea se darán raramente. Han de iniciarla héroes.

Finalmente y para complicar más las cosas, pero con agudeza, Kant sienta en la tesis séptima una relación necesaria entre el problema anterior y el problema *de una relación legal exterior entre los Estados.* Y es aquí, en esa especie de globalización del pesimismo, donde Kant encuentra un asidero para la esperanza. Siendo el estado de guerra entre las naciones semejante a la guerra *hobbiana* de todos contra todos, serán los desastres de la guerra los que acabarán empujando a los humanos hacia la racionalidad y crearán entonces una sociedad de naciones que introduzca el derecho en las relaciones internacionales y de rebote en el interior mismo de las naciones particulares.

¿Progresamos?

Supuesto pues el carácter histórico de las instituciones políticas las cuales, según Kant, son la realización social de las predisposiciones morales inscritas en la naturaleza humana, tiene él que dilucidar si el proceso avanza o no (*Si el género humano se halla en progreso hacia mejor*), es decir, si los hombres reunidos socialmente sobre la tierra lograrán en un tiempo futuro mejorar sus costumbres morales. Pero llegados a este punto se plantea el problema epistemológico: ¿Cómo podremos contestar la pregunta? A lo cual se responde a sí mismo que ni lo podemos saber *a priori*, por medio de la razón sola, ni tampoco por la experiencia de los hechos comunes, sino que debemos recurrir a determinados hechos históricos, extraordinarios y privilegiados, que se muestren como cumplimiento de determinadas predisposiciones morales. Un hecho de tal índole lo encuentra Kant en la Revolución Francesa. Toma distancia de sus aspectos más crueles y sanguina-

rios, pero ve en ella la realización de una disposición moral común. Es más, el hecho significativo de la disposición moral no consiste tanto en la Revolución misma sino en el aplauso prácticamente unánime que ha recibido. Y este hecho es más que un hecho individual porque significa un cambio social histórico.

Kant, a continuación, registra la consecuencia directa de lo dicho, la cual consiste en el derecho de los pueblos a darse la constitución que quieran (soberanía popular) y en orientar los estados democráticos surgidos de esta disposición moral hacia la paz. La esperanza de que esta finalidad se cumpla, Kant la cifra más en la valoración negativa que despierta la experiencia de la guerra que en una convicción positiva a favor de la paz. Son tantos y tan grandes los males de la guerra, entre los cuales se cuenta el empobrecimiento que causan los gastos desmedidos en armamento, que Kant se permite acabar su escrito con el chiste que reproducimos. Dice él:

> Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación, hoy diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado mañana que el sudor era más fresco, etc., etc. El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿Cómo va esa enfermedad?, le pregunta nada más entrar. ¡Como ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría! A nadie le voy a tomar a mal que, en vista del mal cariz que ofrece la cosa pública, empiece a desesperar de la salud del género humano y de su presunto progreso o mejoría, pero yo confio en el remedio heroico presentado por Hume y que promete una rápida curación: *Sero capiunt Phryges* [=Tarde aprenden los troyanos]. Cuando veo [nos dice], las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Que, además de tener que atender a la curación de sus chichones durante largo tiempo, habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda.

Parece escrito hoy, pero no. Lo cual significa que desde entonces para acá poco o ningún progreso hemos hecho. Por ello Kant, a pesar de que quiere ser optimista basándose en los logros

de la Revolución Francesa, deja también traslucir su pesimismo por causa de las guerras. El resultado es la fina ironía sobre el enfermo que muere de mejoría. Hoy nuestro pesimismo ha de ser a la fuerza mayor que el de Kant y Hume porque bañándonos cada día en pacifismo ideológico, vemos la tozudez de las guerras. Pero, en fin, sigamos. Al fin y al cabo el futuro nadie lo sabe a ciencia cierta y sólo es objeto de temores y esperanzas.

Concepto de derecho

Adentrándonos ahora en la doctrina kantiana, veamos su concepto de derecho para ver después la aplicación de esta noción a lo que él llama *el único derecho innato*. En primer lugar, Kant deslinda netamente el derecho, sea éste moral o jurídico, de la simple virtud moral. Afirma tajantemente el carácter externo del Derecho en amplia concordancia con los juristas de su tiempo. El Derecho, por tanto, no se preocupa directamente de intenciones ni motivaciones. Prescribe una acción *externa* y evalúa si se ha cumplido, también exteriormente. Eso es todo, en principio. Pero si ahora, sin embargo, queremos definir más exactamente qué es el derecho hay que decir algo más. Y primero, que el concepto de derecho es puramente racional. Si nos mantenemos, en efecto, en lo meramente empírico sólo podremos traer a colación puras relatividades históricas, o sea, por ejemplo, que los egipcios tenían derecho a cobrar intereses por sus préstamos o que los incas tenían derecho a casarse con sus hermanas. No podremos empero decidir si estos derechos eran justos o injustos, si eran auténticos derechos no meramente jurídicos sino también éticos. Tendremos pues que recurrir al concepto racional de Derecho. Dice Kant en su *Metafísica de las costumbres*:

> Lo que sea de derecho *(quid sit iuris)*, es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, puede uno muy bien indicarlo; pero si también es justo lo que propo-

nían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto *(iustum et iniustum)*, permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos [...]. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso.

Dicho esto contra el positivismo jurídico y como tesis epistemológica sobre el conocimiento del derecho, Kant pone tres condiciones que ha de cumplir una definición correcta de derecho: la exterioridad ya mencionada, la relación entre voluntades que se suponen libres y la independencia del concepto respecto de su materia o contenido.

Lo fundamental para nosotros es, sobre todo, que el derecho supone siempre una relación con otro, y más en concreto, de una voluntad que se supone libre con otra voluntad igualmente libre. Si la relación no es enteramente recíproca, por ejemplo, una de las voluntades sólo quiere o no quiere satisfacer el deseo de otro, no su voluntad racional, estoy entonces en una relación de beneficencia o de crueldad, pero no de derecho. En cuanto a la tercera condición queda perfectamente indicado que el concepto de derecho es formal. Eso quiere decir que si no se cumplen las condiciones dichas no hay derecho, pero si ellas se cumplen queda por determinar si la materia sobre la que recae el precepto jurídico es universalizable o no. Si lo es, puede enunciarse como ley y las dos voluntades pueden entonces conciliarse sometiéndose a ella por un igual. Pongamos un par de ejemplos: si me limito a decir que yo acostumbro a devolver los préstamos que me hacen, expreso simplemene la máxima de mi conducta habitual, pero no digo nada sobre la obligación de hacerlo. Si por el contrario digo, que *debo* devolver los préstamos, estoy enunciando una ley universal: *hay que devolver los préstamos*, sea esto ventajoso o no, lo deseemos o no, guste o no guste. El derecho pues existe bajo una ley universal que *manda* devolver los préstamos. Si no se devuelven se hace violencia a la voluntad de los acreedores, pero si éstos exigen a la fuerza la devolución, no violentan al deudor. Y

cuando ellos sean deudores, la misma ley les obligará a la devolución. Otro ejemplo de signo inverso sería que alguien pretendiera tener derecho a que el otro anduviera descalzo. Tal exigencia sería formulable como ley diciendo *hay que ir descalzo.* Ley imposible porque, vaya el otro calzado o descalzo, no me atañe. Su acción no puede afectar a mi voluntad racional. Los dos somos libres de ponernos los zapatos o no. El derecho lo tenemos ambos en los dos sentidos, calzarnos o no calzarnos. Donde se ve que esta doctrina descansa sobre el derecho más fundamental a la libertad, el cual sólo puede ser restringido por una ley universal que obligue a todas las voluntades.

Por su misma naturaleza, el Derecho es coactivo, pero no se puede decir que ejerza violencia. Es coactivo porque puede obligar a ser cumplido a la fuerza, pero no es violento porque esta fuerza es consecuencia inevitable de una primera violencia que ha ejercido quien no cumple la ley. Sirvan como conclusión de este sucinto estudio de qué significa derecho, las siguientes palabras del mismo Kant:

> El derecho estricto puede representarse también como la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales (o.c.).

Es pues evidente que para Kant todo el mundo del derecho como poder de obligar, incluso con la fuerza, descansa sobre la libertad. Éste es su supuesto básico.

Libertad, único derecho innato

Es tan fundamental esta libertad que Kant la considera el *único* derecho subjetivo de todos los humanos, anterior a todo ordenamiento jurídico concreto. Es el único derecho que nos corresponde por el solo hecho de haber nacido. Escribe:

La *libertad* (la independencia con respecto a la voluntad particular constrictiva de otro) en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. En esta libertad innata se encuentra implícita la *igualdad* innata, es decir, la independencia [de cada uno] que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles. [E igualmente se encuentra incluída en la libertad innata] la cualidad del ser humano de ser su *propio señor (sui iuris)* y la de ser hombre *integro (iusti)*, porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico [...]

De donde se sigue que en caso de disputa sobre derechos adquiridos, siendo la libertad innata un derecho más fundamental, se sigue que la carga de probar aquel derecho recae en quien lo alega y pretende hacerlo cumplir. La presunción, en otras palabras, está del lado de la libertad.

Aunque se formula algo tardíamente en la obra de Kant, toda esta concepción verdaderamente magistral de derecho y libertad, con el nexo que establece entre autonomía moral y dignidad humana, anidaba en su cabeza antes incluso de escribir la *Crítica de la razón práctica*. Leamos pues un fragmento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) en que la dignidad especial que atribuye al ser humano descansa en el germen de aquella concepción, la cual, como hemos visto, continúa directamente las ideas de Rousseau al respecto.

La necesidad práctica de obrar conforme a este principio, es decir, el deber, no se basa en sentimientos, impulsos ni inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la que la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo como *legisladora*, porque de otro modo no podría pensarse como *fin en sí misma*. Así pues, la razón refiere toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción respecto de sí misma, y no por algún otro motivo práctico o ventaja futura, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley sino a aquella que él mismo se da.

Entiéndase que al decir que la necesidad práctica de obrar por deber *no se basa* en sentimientos, impulsos ni inclinaciones, no dice de ninguna manera que éstos no concurran como motivos para la acción. Lo único que el texto enfatiza es que esos sentimientos, impulsos e inclinaciones no son la razón formal en que se basa el deber, lo cual significa que la acción racionalmente obligada debe ponerse aunque no nos guste ni nos aporte ningún provecho. Y por otro lado, la última línea del texto citado deja del todo claro que la dignidad emana de la autonomía moral, es decir, del hecho de no estar sometidos a la ley de otro.

Dignidad humana

Veamos ahora cómo esa dignidad está por encima de cualquier precio o equivalencia. Es un valor absoluto en este sentido puesto que vale por sí mismo independientemente de las relaciones que pueda mantener con otras determinaciones naturales o voluntarias. Dice en su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres:*

> En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad. Lo* que tiene precio puede ser reemplazado por alguna otra cosa *equivalente;* por el contrario, lo que se eleva sobre todo precio y no admite ningún equivalente tiene una dignidad.
>
> Cuanto se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado.* Lo que, sin suponer una necesidad, se adecuó a cierto gusto, es decir, a un bienestar basado en el juego sin propósito de nuestras facultades anímicas, tiene un *precio de afecto;* pero lo que constituye la condición única bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, o sea un precio, sino que tiene un valor intrínseco, es decir, *dignidad.*
>
> La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto sea capaz de ella, es lo único que posee dignidad. La habilidad y la

diligencia en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, una imaginación viva y el buen humor tienen un precio de afecto; por el contrario, la fidelidad en la promesa y la benevolencia por principio (no por instinto) poseen un valor intrínseco. La naturaleza tanto como el arte no contienen nada que si no se diesen estos valores [morales] pudieran ponerse en su lugar. [...] Muestran a la voluntad que las realiza como objeto de un respeto inmediato; no se requiere más que la razón para *imponerlas* a la voluntad, sin tener que *granjeársela*, lo que sería una contradicción en el caso de los deberes. Esta apreciación da a conocer el valor de dignidad que tiene ese modo de pensar y lo coloca a infinita distancia sobre todo precio, con lo que no puede entrar en cálculo ni comparación sin que, por así decirlo, se profane su santidad.

¿Y qué es entonces lo que autoriza a los criterios moralmente buenos o a la virtud a forjar tan altas pretensiones? Nada menos que la *participación* que aportan al ser racional en la *legislación universal* [...] Pero la propia legislación que determina el valor de todo lo demás debe tener precisamente por eso una dignidad, es decir, un valor incondicionado e incomparable para el que únicamente la palabra *respeto* nos da la expresión adecuada de la estimación que todo ser racional ha de darle. La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Aclaremos que el *reino de los fines* que aparece en este texto es la sociedad de todos los humanos en virtud de que todos y cada uno son fin en sí mismo. Aquel reino procede próximamente de la Ciudad de Dios tal como la dibujó Leibniz sobre el antecedente lejano de la Ciudad de Dios de San Agustín. En el § 79 de la *Monadología* sienta que las almas *actúan según las leyes de las causas finales* y en el §85 afirma que *el conjunto de todos los espíritus ha de constituir la Ciudad de Dios.* Ciudad que es precisamente el reino de los fines que aparece en el texto citado de Kant.

Y terminemos ya esta exposición con otro texto más directamente referido a la exigencia ética que ha de animar cualquier derecho:

Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra;* ni guerra entre tú y yo en el estado

de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentren internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca mas idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas. Y aunque esto último —lo que concierne al cumplimiento de este propósito— quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza.

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho [...] (*Metafísica de las costumbres. Conclusión de la doctrina del Derecho).*

No es necesario seguir comentando. El único derecho innato y originario, el derecho a la libertad y a su ejercicio autónomo es la piedra angular sobre la que descansan la Moral y el Derecho. Sin embargo, aunque no pueda perder ese derecho, no parece justo reivindicarlo para mí sin reconocerlo en ellos como en mí mismo. Es la nueva moralidad como regla suprema de cualquier otro deber jurídico, ético o moral.

II

TRES CRISIS DE LA MODERNIDAD

7

La revolución pendiente

Crisis

En este capítulo y en el siguiente vamos a repasar tres ángulos de autocrítica que han surgido en nuestro ámbito cultural. Son éstos: la revolución social pendiente, el movimiento postmodernista y la crítica a la globalización. La caída emblemática del muro de Berlín se ha convertido en signo de un derrumbamiento generalizado de las fronteras políticas, culturales e ideológicas. La consecuencia es que estamos desorientados. Ocurre como si antes supiéramos a qué atenernos y ahora no. O como si la oscuridad del futuro se hubiera hecho más espesa, y las preguntas sobre lo que *debemos* hacer más inabordables. Si pues a partir de los capítulos anteriores sabemos de dónde venimos, hemos de adivinar ahora hacia dónde vamos. Para lo cual, echaremos antes una mirada a los tres movimientos de autocrítica por si nos ayudan a mantener los pies en el presente. Dentro de esta situación de crisis, se plantean, entre tantas otras, las cuestiones específicas de la Bioética. Y ésta no puede mirar hacia otra parte porque nuestra propia cultura denuncia defectos graves en la Ética que profesamos y en la que practicamos.

La revolución política y sus insuficiencias

La Revolución Francesa fue muy pronto genialmente domesticada por Napoleón. El famoso Código civil (y penal) que él impulsó y promulgó convirtió el desorden en nuevo orden. Al final de la Revolución, Robespierre y el Terror causaron tanto hastío que la plaza donde se había levantado la guillotina se convirtió en la Concordia. Las instituciones culturales artísticas y científicas, especialmente en París, proliferaron, y urbanísticamente empezó a aparecer aquella ciudad de la luz que encandiló a nuestros bisabuelos. Esa transformación fue admirada más allá de Francia como horizonte de modernización.

Como consecuencia, las alternativas políticas quedaron básicamente reducidas a dos. O borrar la Revolución y restaurar el Antiguo Régimen (cosa prácticamente imposible; la revolución era irreversible) o bien echar agua al vino de la Revolución, y continuarla pacíficamente. El viento transformador se rebajaba pues a airecillo reformista. Elegir, dentro de la alternativa reformista, entre república y monarquía constitucional resultaba secundario.

A los países europeos no les quedaba más remedio, por tanto, que secundar la política de París o la de Viena. O heredaban la Revolución domesticada, o bajo la batuta de Metternich tiraban por el camino de la Restauración de los regímenes absolutistas prerrevolucionarios. Sin embargo, en la misma Austria donde el absolutismo perduró, éste fue moderado por el paternalismo de Francisco José I, y más tarde, con la inestimable ayuda de Sisí, el Imperio degeneró a Estado de opereta para acabar derrumbándose en la decadencia. Hoy, cuando vamos a Viena, nos acordamos poco de Metternich porque de aquel Imperio apenas quedan los valses y la Ópera. Y en la calle de detrás, la Sacher-Torte.

Bromas aparte, lo que triunfó en Europa fue mayoritariamente la monarquía constitucional. Era la versión moderada de la Revolución domesticada. Conservaba los reyes en su trono, pero les hacía *jurar la Constitución*. La República, por su parte, pare-

cía más fiel a la Revolución, y a ella siguieron más fieles los franceses. Cuando en París hubo un rey que quiso ser como *los de antes* (Carlos X), duró poco. En la vía intermedia, las monarquías constitucionales recortaban los privilegios de los reyes, e incluso allí donde la Constitución era concedida por la *gracia real*, y no por simple justicia (¡ética!) hacia el pueblo, se hacía evidente que el Rey ya no era *el soberano* en el sentido antiguo. Sobre el papel, la soberanía era del pueblo o, como mínimo, la compartía con el Rey. Empezó a decirse, por tanto, que en las monarquías constitucionales el Rey reina pero no gobierna. Encarna simplemente, de manera ostensible, la continuidad temporal del Estado mediante la herencia dinástica. En este contexto, el libro de Benjamin Constant *Principios de Política* (1815) fue frecuentado por la intelectualidad. Retenga de todas maneras el lector que una nueva Ética política había ingresado, definitivamente sedimentada, en el acervo de las convicciones generalmente compartidas.

Con todo, en España, Fernando VII restauró el absolutismo, disolvió las Cortes de Cádiz y anuló la Constitución democrática que éstas habían elaborado (1812), conocida como *la Pepa* porque se aprobó el día de San José. De donde resultó que *¡viva la Pepa!*, expresión que había nacido como grito revolucionario, fue ridiculizada por los reaccionarios como si significara *¡viva el desmadre!* Las luchas dinásticas y las subsiguientes guerras carlistas fueron en el siglo XIX español la forma que aquí tomó el enfrentamiento entre el liberalismo político y el absolutismo. Obviamente, la corriente absolutista pretendía el restablecimiento de la alianza entre el altar y el trono, lo cual significaba en España la perduración del código moral católico, en versión dura, como norma de vida social cuyo cumplimiento debía asegurar el poder civil mediante las leyes, incluso penales. El ejemplo más sencillo era el matrimonio. Nadie podía escapar al sacramento indisoluble contraído en la iglesia, sin posibilidad alguna de divorcio posterior. Condenadas las parejas a su vínculo, venía detrás una gran *comprensión* hacia el crimen del marido agraviado por el adulterio de *su* mujer, si decidía *lavar su honor* con la san-

gre del rival. No se olvide que esta situación, con paréntesis liberales especialmente el de la II República, llegó hasta la transición política de la dictadura franquista a la democracia (Constitución de 1978). Quien esto escribe recuerda el estupor de un cliente del despacho de abogados donde trabajaba, al escuchar allá por los años cincuenta que en España no había ninguna posibilidad de divorciarse. No le cabía en la cabeza. Veía divorcios en el cine, y oía que aquí no existía ningún procedimiento para hacer lo mismo. Igualmente, al final de la guerra civil y donde el autor de este libro residía, la autoridad civil, a instigación de la eclesiástica más o menos talibana, multaba a las parejas sorprendidas besándose en el parque. Todo esto conviene decirlo porque no es tan antiguo, y los herederos de aquella moral tan ruin se hacen ahora los distraídos. Pedirán perdón dentro de tres siglos.

En Europa en general ocurrieron las cosas de tal manera que, una vez terminadas las guerras de independencia contra el dominio francés, los mismos vientos patrióticos que habían soplado contra Napoleón secundaron en toda Europa la expansión del nuevo orden democrático. Democracia burguesa, naturalmente, revestida con los motivos decorativos de la República romana a la que pretendía imitar. Ornamentación que aún hoy podemos contemplar en el edificio de la Asamblea Nacional francesa. De todas maneras, y bajo el signo de la moderación, el cambio triunfó, pero no pudo acabar con focos de descontento que marcaban las limitaciones de lo alcanzado. El malestar tomó cuerpo y apareció en el horizonte la revolución social pendiente.

La revolución pendiente

Dejando de lado el caso de España, la verdad es que en la Europa occidental no fue prácticamente posible una simple restauración duradera de los regímenes políticos prerrevolucionarios. Pesaba sobre el intento el carácter irreversible, según Kant, de la soberanía popular conquistada por la Revolución. Pero aquella

democracia, que él llamaba republicanismo, aparecía manca en su realización burguesa porque no llegaba ni mucho menos al horizonte dibujado por Rousseau. Es significativo al respecto que en nuestro país, y especialmente en Barcelona, al hilo de las primeras inmigraciones desde el campo a la ciudad nacieron los movimientos sindicales. Proliferaron entonces en las barriadas obreras instituciones de nombres que hoy nos parecen pintorescos como *Ateneo encliclopédico* o *Ateneo libertario* en los que Rousseau era leído con emoción y avidez.

En la lucha contra el empresario como enemigo más próximo no es raro que el malestar se extendiera a lo político. Fue la protesta contra el poco alcance revolucionario que de hecho habían tenido los regímenes parlamentarios. El voto para elegir a los representantes de la soberanía popular no se otorgaba a todo el pueblo por igual sino solamente a los varones que figuraban en el censo de propietarios. Respecto del voto de las mujeres, ni hablar. Pronto se vio consiguientemente que los beneficios de la reforma política no alcanzaban a los trabajadores asalariados y que la emancipación de todos los humanos tal como la había soñado la Ilustración, se alejaba en el tiempo. No se podía negar que la Revolución había producido beneficios. Eso sólo lo negaban los restauracionistas. Pero quedaba *pendiente* la revolución social. Los políticos de la época ya no querían ni oir hablar de revolución, y para designar y debilitar la protesta innegable acuñaron la expresión de *cuestión social.* Con los Ateneos que hemos mencionado, y muchas veces dentro de ellos, aparecieron los movimientos revolucionarios obreros. Socialismo, comunismo y anarquismo no estaban aún distanciados entre sí ni en su bases populares, porque sus dirigentes estaban demasiado ocupados en disputarse el dominio de las Internacionales obreras. La época produjo abundantes folletos y panfletos obreristas que salían de autores que después fueron calificados como *socialistas utópicos* cuando Marx (1818-1883) elaboró otra forma de socialismo que él llamó *científico.* Era ya el comunismo que hemos conocido. Su banderín de enganche fue el *Manifiesto comunista* (1848), un largo pan-

fleto bastante indigesto para un obrero de la época, pero que dentro del amplio conjunto de literatura revolucionaria debe considerarse como legítimo descendiente de los ideales frustrados de Rousseau respecto del republicanismo y la abolición de la propiedad privada.

La sucinta exposición del marxismo que aquí podemos hacer no pretende ser académicamente *científica.* No descansa en una larga consulta de la infinita literatura que el marxismo originó ni pretende ajustarse a ninguna ortodoxia que quiera reconstruir en versión breve *lo que Marx quiso decir verdaderamente.* Trabajo, por lo demás, imposible e inútil. Aquí aspiramos solamente a suscitar el recuerdo de las tesis que calaron en la cultura de la época y perviven aún en la memoria colectiva.

La tesis XI del elenco que, al comienzo de su carrera como escritor revolucionario, escribió Marx contra Feuerbach (1845-46) dice así:

> Los filósofos solamente han interpretado el mundo de diferentes maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Una lectura superficial de esta tesis, que por otra parte se hizo común, la interpretó como réquiem a la filosofía, pero dejando aparte que cada siglo canta ese réquiem y el siglo no acaba sin que la Filosofía reaparezca, no parece que el mismo Marx abandonara enteramente la Filosofía. Él por lo menos no renunció a interpretar el mundo, aunque su actividad preferente fue político-revolucionaria. Trazó líneas de actuación pero quiso además que la acción que él propugnaba estuviera científicamente respaldada y no fuera, por tanto, voluntarista o utópica. Su trabajo de fundamentación científica culminó con su última obra, titulada *El Capital* y subtitulada *Crítica de la economía política,* de la que sólo pudo publicar el primer volumen (1867). El segundo volumen (1885) y el tercero (1894) fueron publicados por Engels, siendo difícil separar las aportaciones de cada uno de los autores. Quedaba claro de todas maneras que la ciencia que debía fundamen-

tar la acción revolucionaria era precisamente la Economía política, ciencia enteramente propia de la modernidad. Marx, sin embargo, no fue un continuador de la versión clásica de esta ciencia porque ésta daba del capitalismo una versión que lo tenía por el sistema económico natural, mientras Marx, por el contrario, analizaba el capitalismo como el último sistema históricamente dado, pero que había de ser superado mediante fuerzas y tendencias que se daban en su mismo seno.

Respecto de su visión de la historia de la humanidad, el ya citado *Manifiesto comunista* ocupa un lugar destacado. En cualquier caso hay que decir que este panfleto difundía una concepción original del movimiento de la historia (*materialismo histórico*), llámese filosofía de la historia o como se quiera. Sostiene que todo el devenir de la humanidad es una lucha entre dominadores y dominados. Los primeros son los que en cada época han poseído o poseen los medios de producción económica, mientras que la clase de los dominados está formada por los que han de trabajar para los primeros. A veces atribuye el cambio de época a la rebelión de los dominados y otras veces a la introducción de algún invento técnico novedoso como el molino en la Edad Media o la máquina de vapor en la Moderna. El lector que ya ha captado la tendencia del presente escrito consistente en poner de relieve la capacidad de la técnica para transformar las costumbres sociales, no le extrañará que simpaticemos más con esta última explicación. Según ella, la difusión de la nueva técnica revoluciona el proceso económico, especialmente la producción, y este cambio desencadena a su vez un nuevo orden social. La organización política se superpone como guardiana del orden social y la religión, juntamente con las ideologías más o menos filosóficas, refuerza el orden político establecido. Respecto de este punto, uno piensa, con varios de los autores que hemos reseñado, que la pura y simple rebelión política no suele ocurrir, y que, si ocurre, es poco eficaz mientras el orden económico funciona suficientemente bien para garantizar un cierto nivel de *pan y circo.* Y por otro lado piensa también que la superestructura ideológica no cumple

solamente un papel conservador de la estructura política y social, sino que a veces, desde su propia dinámica, desempeña una función crítica y deslegitimadora que contribuye al cambio.

En cualquier caso, Marx entendió que el momento histórico que él estaba viviendo ponía en evidencia los grandes servicios que el capitalismo había prestado a la humanidad. De momento, el capitalismo está consolidado, piensa, pero sostiene que en su seno abriga fuerzas que, desarrollándolo en virtud de su propia lógica, van a ser su destrucción. En efecto, la clase dominante está formada por los capitalistas dueños de la tierra y del capital como factores básicos de los procesos industriales, según las enseñanzas de los economistas clásicos (Adam Smith, David Ricardo). El capitalista domina, porque sólo él dispone de medios para comprar maquinaria (telares, por ejemplo) y materias primas (fibras textiles). Pero estos medios por sí solos nada producen. Ha de comprar también *fuerza de trabajo* es decir, energía capaz de elaborar las materias primas mediante el manejo de las máquinas. El capitalista, por tanto, ha de contar con los obreros asalariados, los cuales son ahora, en esta etapa del desarrollo económico, la clase dominada.

Ocurre, sin embargo, que ni la política ni las ideologías podrán sostener a la larga el equilibrio capitalista, piensa Marx, porque al obrero se le paga solamente su fuerza de trabajo con una remuneración suficiente para restablecerla después de ser gastada en la fábrica. El obrero acaba su jornada cansado y sin fuerzas, y el salario que recibe sólo le alcanza para la simple reposición de su fuerza. Se le paga comida y descanso para que al día siguiente vuelva al tajo con las fuerzas renovadas.

Ahora bien, lo decisivo en la teoría marxista es que la fuerza de trabajo, tratada por el capitalismo como una mercancía entre tantas, es de naturaleza muy peculiar. Su consumo en el acto mismo de trabajar produce una riqueza mayor que ella misma, evaluada en términos de salario de reposición. Es la famosa *plus valía* de las enseñanzas marxistas, explicada de diversas maneras, a veces muy confusas, pero siempre coincidentes en considerar

que lo verdaderamente productivo en la era industrial es el trabajo, cosa que ya habían enseñado los economistas anteriores, con el inconveniente sin embargo que el trabajador sólo recibe una parte de su propio producto. La otra parte pasa al bolsillo del capitalista. El obrero se ve pues, en realidad, desposeído de *su* producto, y, como éste forma parte de su vida, resulta mutilado. *Alienado*, según la jerga.

Esta palabra fue usada con tal profusión que produjo inacabables equívocos. Creemos sin embargo que su uso por Marx procede inmediatamente del uso que de ella había hecho Hegel al final de la sección A (*Señorío y servidumbre*) del capítulo IV de su *Fenomenología del Espíritu* (1807). Allí se dice que en el comienzo de la historia humana, estando obligado el esclavo a trabajar por miedo a su señor y en beneficio de éste, el trabajador se veía privado de la satisfacción inmediata de sus deseos. El trabajo, según Hegel, refrena o reprime el deseo, y la energía que así queda disponible se dedica entonces a la producción de objetos que en primera instancia estarán a disposición del señor. Este pasaje fue admirado por Marx y eso explica que recomendara *empezar por la Fenomenología* y que, por otro lado en sus *Manuscritos sobre economía y filosofía* (1844), no conocidos hasta 1932, copiara líneas enteras del pasaje hegeliano, cambiando solamente *señor* por *capitalista* y *esclavo* por *obrero*.

Pues bien, en la *Fenomenología* Hegel atribuye valor liberador al trabajo del esclavo en tanto que su habilidad para producir objetos particulares (un par de zapatos, por ejemplo) la convierte él en técnica transmisible para producir zapatos en general. Universaliza su trabajo, piensa Hegel, y eso es precisamente lo que se manifiesta en la obra realizada como reflejo de su esencia humana, capaz de traspasar más allá de lo particular universalizando la experiencia. Y entiéndase sobre todo que se trata de un universal no teórico o filosófico, sino práctico o técnico. Y siendo pues la obra su propia imagen en lo que él tiene de más específicamente humano, el esclavo se reconoce en ella como auténtico hombre, se libera y deviene señor del señor. El señor, por el

contrario, dependiendo del esclavo para satisfacer sus deseos inmediatos, se convierte en esclavo. Señor y siervo han invertido dialécticamente sus funciones sociales.

Marx se inspira en el pasaje, pero no lo reproduce tal cual. Primero, porque lo aplica a la modernidad industrial, siendo así que había sido escrito como explicación del paso de la humanidad a la existencia histórica. Y en segundo lugar, porque para la liberación del esclavo, según Hegel, basta con el trabajo productor de una técnica universal transmisible. Él mismo se educa o forma por sí mismo y, por añadidura, crea cultura. Para Hegel resulta secundario que el señor arrebate el producto a su productor, para Marx es esencial. El concepto marxiano de alienación es pues netamente peyorativo en este sentido y posee, a nuestro entender, resonancias morales. Para Hegel contrariamente, la *Entäußerung* significa solamente *exteriorización* (de la esencia humana en el objeto producido, por ejemplo) o también *enajenación* en el sentido jurídico de transmisión de bienes propios a otra persona.

Esto supuesto, Marx sigue su propio hilo. Piensa que dentro del modo capitalista de producción y dentro también del *orden* social que genera, ocurrirá a la larga que la competencia entre los mismos capitalistas hará que el pez grande se coma al chico y los pequeños burgueses serán tragados por el gran capital. El rico se hará más rico pero cada vez habrá un número menor de ellos, mientras los pequeños capitalistas, desposeídos por los grandes, pasarán a engrosar el número de los trabajadores. Esta clase, por tanto, crecerá y tocará a menos en el reparto de la riqueza. En resumen: Concentración de la riqueza en pocas manos y concentración paralela de la miseria en muchas. Este desequilibrio, si no ha de derribar por sí solo al capitalismo, bastará con que los desposeídos le den un empujón para acabar con el modo capitalista de producción. Además, el cambio revolucionario que pondrá fin al capitalismo habrá de inaugurar un tiempo sin distinción de clases (¿fin de la historia?), verdaderamente igualitaria, que permitirá la supresión del Estado, por lo menos en los aspectos más represores que se destinan a garantizar la seguridad del orden

económico clasista. Filosofía y religión serán superfluas después de la próxima Revolución, y en la esfera del conocimiento bastará con la ciencia. Una cosa, sin embargo, es esencial a nuestro juicio, a saber, que se debe distinguir cuidadosamente en la doctrina marxista lo que es interpretación de su propia época histórica por una parte, haciendo pie en la ciencia económica, de lo que es profecía de futuro por la otra. En este último aspecto el llamado *socialismo científico* no pudo evitar el utopismo.

Aquí se impone un comentario. En primer lugar hay que decir que la correspondencia de la doctrina de Marx con los ideales revolucionarios de emancipación, de igualdad y soberanía *para todos* es patente y le honra. El autor de este libro piensa además que el fondo más originario del marxismo es una protesta ética, más que justificada, contra las condiciones del trabajador industrial de su tiempo. En segundo lugar, por lo que se refiere a la originalidad de esta doctrina y su pretensión de cientificidad, creo que ha producido malentendidos sin cuento, porque la ciencia es una bendición, pero el cientismo, una plaga. La ciencia es modesta por naturaleza. Sabe que sus observaciones pueden ser y son de hecho parciales, y sabe también que no se compone solamente de observaciones, sino que siempre arrastra consigo paradigmas de explicación teórica, que siempre se podrán revisar. Además, la capacidad de la ciencia económica en concreto para hacer predicciones de futuro es más que cuestionable. Por mucho que Marx se centrara de manera creciente en el estudio de la Economía y de rebote en la Sociología incipiente, su obra está llena de filosofemas que de ningún modo cabe considerar como enunciados científicos, sean falsos o no. Y el hecho de que su gran obra de Economía, *El Capital*, ofrezca su contenido en forma dialéctica no puede considerarse de ninguna manera como baladí. Se ha repetido que fue un tributo innecesario a la moda intelectual de su tiempo. Pero si uno sabe que en toda la modernidad, en la *Lógica* de Port Royal en concreto, e incluso más atrás, en los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, el método de exposición es el que eleva a ciencia el contenido hallado por obser-

vación e inducción generalizadora, la dialéctica de *El Capital* no diría yo que pueda despacharse tan rápidamente. Por qué, sino, Marx dijo en cierta ocasión que lo que a él le hubiera gustado de verdad era ser profesor de Lógica. ¿De Lógica más o menos hegeliana, cabe preguntar, es decir dialéctica? Por último, el optimismo de que la lucha de clases en este sistema haya de ser la última, porque tras ella desaparecerán las clases sociales, es desde luego excesiva. Hoy, cuando grupos residuales cantan puño en alto *La Internacional* oir que esta lucha es la lucha final resulta un tanto patético. No se puede ignorar que el capitalismo ha mostrado mecanismos internos de defensa y capacidades de transformación, sin dejar de ser capitalismo. Y dejando aparte que el capitalismo con todos sus males, a veces terribles, es el único sistema económico prácticamente existente, no ha sido cierto que haya mantenido los salarios miserables. Ha retribuido mejor al trabajo en el área del primer mundo. Ha permitido comodidades a un buen número de trabajadores que en el siglo XIX nadie podía soñar. En una conversación con un obrero de la Opel que casualmente sostuve en los años 60, y viéndome él enfrascado en la lectura de un libro alemán, me preguntó qué era aquello que leía. Le contesté que *Eros y civilización* de Herbert Marcuse. Como él era lector del *Bild* daba por sentado que el autor del libro era revolucionario y, según el periódico, malo. Siguió preguntando qué decía el libro. Contesté:

—Dice que tú eres un esclavo satisfecho.

Se quedó parado y al cabo de rápida meditación, repuso:

—Es verdad, pero por mí ya está bien. Cobro un buen salario, compro el coche con facilidades, he terminado los plazos de la vivienda y tanto en invierno como en verano me tomo mis buenas vacaciones con la familia.

Y añadió, a modo de sentencia final:

—Yo no tengo ninguna aspiración a dirigir la Opel.

Es evidente, en fin, que el capitalismo ha sabido comprar paz con mejoras laborales y salariales, etc. Y de momento, no se ve que su ruina sea inminente, aunque tendremos que volver sobre la cuestión cuando tratemos de la globalización.

Siguiendo ahora el hilo de la historia del siglo XIX, ni que decir tiene que la abundante *literatura* revolucionaria, ciertamente popular, era devotamente devorada por los obreros emigrados a las grandes ciudades desde los pueblos agrícolas en decadencia. Los movimientos obreros, especialmente vivos en las luchas sindicales, suscitaron auténtico miedo entre la clase propietaria devenida empresariado industrial. El Estado reprimió tales movimientos a instancia de los propietarios, aterrados por la amenaza de suprimir la propiedad privada, y cuando la represión policial no fue suficiente, las mismas asociaciones de empresarios organizaron, más o menos de tapadillo, *partidas de la porra* que podían llegar hasta el asesinato de líderes sindicales como respuesta a otros asesinatos de empresarios *de derechas*, como se decía sin pensar que empresarios de izquierdas no puede haber. Véase si no, la sabiduría popular en forma de chiste: decía el empresario:

—No entiendo cómo hay tanta gente de izquierdas, con lo bien que lo pasamos los de derechas.

Anotemos, sin bromas, que en el contexto de los movimientos obreros incipientes el canciller Bismarck en Alemania emprendió un programa de reformas sociales que crearon escuela. Comprendió que la protesta social tenía un fundamento inconcluso en la miseria de los obreros, condenados a salarios de subsistencia en virtud de contratos de trabajo pretendidamente libres. Si no pues para curar enteramente la pobreza, por lo menos para paliar la protesta, Bismarck inventó la Seguridad Social e inauguró con ello el derecho laboral en el seno de los Estados capitalistas. Fue la primera piedra, nada menos, de lo que después hemos

conocido como Estado del bienestar. Lo efectivo fue que nuevos *derechos sociales* se incorporaron a los derechos civiles de la Revolución Francesa y que los beneficios obtenidos por la clase obrera sirvieron para que ésta redujera el tono revolucionario de sus reivindicaciones y se integrara así en el sistema capitalista. Empezaba la compra de paz social con la moneda de las mejoras en los contratos de trabajo y en los convenios colectivos.

¿Y qué tiene que ver todo eso con la ética? Mucho, porque estas luchas y los cambios sociales que acarrearon se hicieron reales mediante la política y el derecho, y se enraizaron en la conciencia colectiva como *derechos* propios del trabajador, se hicieran efectivos o no. Eran ya *derechos* éticos. Incluso la protesta proviene de un buen resto de los ideales mismos de la Revolución Francesa que ella no había realizado. Emancipación y libertad de todos los humanos, ni tan siquiera se habían logrado en los países que habían seguido la estela revolución domesticada inaugurada por Napoleón. De esta época es precisamente la distinción tan usada entre libertad formal y real. Fue claro que no bastaba el reconocimiento de los derechos civiles de todos los ciudadanos, ni los nuevos derechos laborales, para que todos fueran efectivamente iguales en libertad. Un mínimo de bienestar económico, vivienda digna, salarios mínimos, asistencia sanitaria y a la vejez, por ejemplo, fueron realidades que, siempre tacañas, fueron promovidas por las reformas político-jurídicas y éstas, a su vez, generalizaron e interiorizaron en toda la población nuevas formas concretas de los valores de dignidad y justicia que hasta entonces eran únicamente defendidos por sectores reducidos de población a mitad de camino entre el obrero y el intelectual. Ahora, por lo menos entre nosotros, todo el mundo dice que *tiene derecho* a estos beneficios.

Los avances conseguidos por este movimiento dentro de los países del primer mundo no pueden ser minimizados. No obstante han presentado dificultades, y extenderlos a toda la población mundial nadie sabe lo que puede costar. Ni tan siquiera sabemos si ello es posible. Por un lado, los costes crecientes de tales

beneficios han sido denunciados por la actual avalancha de liberalismo económico como imposibles de sostener, incluso en los países más desarrollados. Por otro lado, el derrumbamiento político de la Unión Soviética, que había querido actuar como *brazo armado* de la revolución mundial, nos ha conducido a las perplejidades actuales. ¿Hay que perseguir una especie de nuevo orden planetario que pueda albergar en su seno una seguridad social de alcance mundial, y sea por consiguiente la realización de los derechos humanos que se quedan mientras tanto en puro papel? ¿O es esto una utopía más, no sólo imposible de alcanzar y sostener, sino que de hecho vendría a agravar las cosas porque gastaría lo que no produce? Estas y otras preguntas semejantes están ahí y amargan nuestra autosatisfacción.

8

Posmodernismo y antiglobalización

Posmodernismo

A la espera de la revolución pendiente, un movimiento más puramente intelectual vino a sembrar más inquietud. Me refiero al llamado posmodernismo con su crítica cruel a la modernidad y a las desmesuras, dicen, del racionalismo. La razón desbocada habría producido monstruos de ideales imposibles, entre los cuales se debería contar la creencia de que la razón divulgada por la educación pública había de conseguir la emancipación de toda la especie humana. Y lo más terrible sería, aquí también, no la simple imposibilidad de alcanzar el ideal, sino la producción de ideologías que por ser totalizadoras acabaron siendo totalitarias. Propiciaron, se dice, Auschwitz y el Gulag porque quisieron obligarnos paradójicamente a ser libres, como había dicho Rousseau en un mal momento. Frente a tales locuras el posmodernismo no ha condenado toda la Filosofía en peso, pero ha recortado sus pretensiones. Ha defendido la necesidad de elaborar teorías menos ambiciosas con objetivos más asequibles. Han preferido un *pensamiento débil* frente al entusiasmo constructor del racionalismo. Un pensamiento sin embargo que, a pesar de su modestia, se atreva a abordar toda la complejidad de lo real, con todas aque-

llas diferencias y matices que merecen un respeto. Un pensamiento que permite incluso visiones cambiantes, en tanto puede trasponer las cosas marginadas a centrales y éstas a marginales, que sea capaz de considerar fragmentos de realidad sin necesidad de simplificarlos para ser encajados en una totalidad abstracta. Una filosofía, en fin, que rompa los esquemas recibidos, no tan evidentes como se pretendió. De donde se sigue que, si los movimientos de emancipación social miraban hacia el futuro, en tanto aceptaban la dinámica fundamental del racionalismo, el posmodernismo ha mirado críticamente hacia atrás y ha sacudido los cimientos de lo más preciado de la modernidad. Procediendo así, ha aumentado lógicamente las preguntas.

Dicho esto en síntesis, digamos también que un resumen como el que acabamos de hacer deja muy insatisfecho a quien lo hace, porque todo lo que se ha cobijado bajo la etiqueta de posmodernismo es tan complejo y variado, le es tan esencial la diferencia y el matiz, que el mejor resumen es doblemente traidor. Es traidor por el simple hecho de que todo resumen pierde diferencias, y lo es repetidamente por pensar que la abstracción simplificadora es la única manera de pensar la realidad. De todas maneras, resumiremos. Pero advertimos que, para los objetivos de este libro, el fenómeno posmodernista es más interesante en sí mismo, por el simple hecho de que ha ocurrido, que el abundantísimo papel que ha emborronado. Los papeles posmodernistas transpiran, en efecto, una cierta fatuidad engreída, propia de niños mimados, que Habermas ha percibido y denostado. A los autores posmodernistas los tiene él por jóvenes aparentemente revolucionales pero en el fondo señoritos, que poseídos por el gusto de romper, toman por ocurrencias geniales las revelaciones de una subjetividad descentrada. Atribuir Auschwitz o el Gulag a la razón ilustrada es, más que una exageración, una falsedad provocadora porque ambas atrocidades procedieron de movimientos políticos muy poco ilustrados y con un uso de la razón más bien nulo. Las barbaridades nunca pueden ser colgadas de la razón sino a su falta, precisamente. Pero el posmodernismo, a pesar de todo, ha existido y

se propagó. Y eso es importante. Significa que había importantes factores de descontento muy puestos en razón y que el posmodernismo puso ante nuestra mirada.

Arte, Política y Filosofía como enemigos

Concretemos: el posmodernismo se habría llamado mejor antimodernismo. De suyo atacó más los modernismos que la modernidad y esto en tres frentes sobre todo: arte, política y filosofía. La polémica la iniciaron los artistas secundados por algunos críticos de arte ejerciendo de críticos sociales y por filósofos preocupados por la Estética. La polémica, no obstante, jamás estuvo limitada al arte mismo, sino que en él se vio desde el primer momento una expresión de la sociedad que en la obra de arte se confrontaba consigo misma y con la filosofía dominante. En otras palabras, el resultado de la producción artística de finales del siglo XIX y comienzos del XX, juntamente con las reflexiones estético-sociales adyacentes, se interpretaba como protesta y rebelión larvadas contra el conjunto de lo moderno. La rápida procesión de los ismos artísticos en los siglos XIX y XX culminaba en el antiarte de los mismos artistas (movimiento Dadá), los cuales destruían su propia obra o difamaban la ajena como inauténtica. Pero además, en esa destrucción del arte, veían ya una práctica revolucionaria.

Ésta, por su parte, se ampliaba a una repulsa de la mercantilización de todo. El fenómeno era claramente observable en los productos del arte porque, siendo de suyo elitistas por su sensibilidad, eran adquiridos de hecho por las élites económicas, frecuentemente palurdas. Pero el artista debía comer, los mecenas desinteresados no abundaban y las salas de exposiciones eran regentadas por *marchands.* A nadie podía extrañar, por tanto, que la obra de arte se convirtiese en *marchandisse.*

El fenómeno de la moda resultó también una mina para el posmodernismo. La moda emergente es cara. Pocos la pueden

adquirir, pero muchos la desean porque da prestigio social. Ocurre entonces seguidamente que los procedimientos industriales manufacturan en cantidad lo que está de moda y lo venden en las *boutiques* a precios asequibles. Lo elitista deja de serlo y a partir de este momento se convierte en banalidad. Una nueva moda elitista ha de ser inventada, para repetir indefinidamente el mismo proceso y mantener así el negocio en marcha. Y notemos, por añadidura, que la moda ha trastocado todo el sistema económico clásicamente basado en la producción porque ahora, por medio de la publicidad, ha venido a descansar sobre la excitación del deseo. Lo primero que se debe producir no es el objeto del deseo, sino el deseo mismo. Mediante esa excitación, el mercado se amplía, y los estudios de mercadotecnia no se limitan a estudiar el mercado existente sino la manera de ampliarlo.

Respecto, por último, de la filosofía, digamos que el posmodernismo ha puesto de manifiesto el valor limitado de la fijación de las entidades como sustancias hechas y derechas por un lado, y de la capacidad de la abstracción para conocerlas, por el otro. La abstracción es valiosa porque permite la observación unificada de hechos aparentemente dispares, y sugiere otras posibilidades más allá del estado de cosas presente. Esto significa que el pensamiento no debe perder de vista que él proporciona una cierta visión muy útil de la realidad, pero no es la realidad misma a la que no puede sustituir, ni es realizable al margen de otras mediaciones.

Todo eso ha de resultar claro para nosotros que surge a propósito de la ética moderna. Ella alcanzó una cima en la concepción del ser humano y su dignidad, radicándola en la autonomía moral y en la soberanía política del individuo, pero la realización de esos valores universales distó mucho de ser universal de verdad. Los derechos del hombre y del ciudadano pudieron ser realidades, desde luego parciales, para el ciudadano de un Estado democrático, pero fueron totalmente irreales para los seres humanos que pueblan el resto de la superficie terrestre. El valor universal abstracto dependía y depende para su realización de

otras mediaciones económicas, políticas y culturales que no se dan y obedecen a otra lógica que la del pensamiento abstracto. Es entonces cuando un intento de forzar la realidad para que se adapte a nuestra universalidad abstracta puede causar más estropicios que beneficios como ya notó Burke en su tiempo a propósito de la Revolución Francesa.

Antiglobalización

Por último una palabra sobre la globalización, tan traída y llevada por los movimientos que se le oponen. Es evidente que en un cierto sentido el fenómeno es inevitable porque es consecuencia de los cambios técnicos que intercomunican espacios antes aislados. Se han abierto caminos muy practicables para el traslado físico de las personas, y se ha transferido información sobre modos de vida más próspera, fascinantes para los más desfavorecidos. ¡Cuántos miembros jóvenes de tribus mal comunicadas en la selva no ambicionan unas gafas de sol, un *t-shirt* y unos tejanos! Lista de objetos de deseo a la que pronto se añade un *walkman* y un ordenador, aunque sea de segunda mano. Resulta pues que la producción de deseos tiene lugar por medios electrónicos, pero esa propagación pronto da lugar al deseo de trasladarse físicamente a los paraísos que aparecen en la publicidad. Las corrientes migratorias masivas en el espacio planetario, ya unificado a estos efectos, son imparables con leyes y guardias fronterizos porque obedecen a una ley casi física de vasos comunicantes. Desniveles de población y riqueza causan corrientes inevitables.

Por otro lado es también claro que la propagación, aunque sea muy deficitaria, de los derechos humanos, produce nuevos conflictos. El desfavorecido que se desplaza invoca *su derecho* a compartir los bienes de los países más prósperos. La población de estos países, por su parte, proclama que su capacidad de integración no es infinita. Los conflictos, de suyo insolubles mediante las viejas fórmulas, se multiplican. Y a ello se añade el verbalis-

mo retórico de los políticos que seguramente por pura impotencia no exenta de incompetencia se apartan más de la realidad y se desacreditan. Con ellos, y eso es peor, se desacredita la política misma.

Los padres de globalizaciones pretéritas vieron que la globalización económica puede ir por delante y que es ella la que al fin reclama la globalización política. Así ocurrió con la Unión Aduanera alemana que consiguió primero la libre circulación de bienes y dinero entre los principados alemanes independientes, y culminó luego con la unidad alemana. Lo mismo creyeron los padres de la Unión Europea cuando fundaron la comunidad del carbón y el acero, y después, el mercado común. Éste, en la medida en que deviene real exige medidas de orden político que tropiezan no solamente con la idea de soberanía que tienen los Estados sino en los intereses divergentes de esos Estados. Parece incluso que la soberanía sirve de refugio contra la angustia que produce la propia impotencia. Pero no parece, sea como sea, que haya otro camino que el incremento de la integración política.

Es patente que la globalización tal como de hecho está ocurriendo padece de entrada dos grandes limitaciones: globaliza espacios parciales que no llegan a cubrir toda la tierra y, en segundo lugar, globaliza las zonas más prósperas con una red económica muy tupida que se nutre en buena parte de mano de obra barata y de baja cualificación que procede de las zonas menos prósperas. Concentra así la riqueza en determinadas regiones que padecen déficits de población, y produce de rebote una cierta globalización paralela de la miseria en otras regiones del planeta con fuertes superávits de habitantes. El problema base, en este supuesto, consiste en calibrar si se produce acumulación de riqueza y miseria en territorios y poblaciones cada vez más separadas o se avanza en el camino de la homogeneización. A estos inconvenientes hay que añadir, por supuesto, la primacía de lo económico bajo un señuelo de libertad demasiado semejante al que se denunció por parte de los revolucionarios del siglo XIX. Creemos razonablemente, sin embargo, que el avance económico tira del

político, y eso es bueno para la Ética cuando la Economía no funciona aisladamente, conducida tan sólo por su propio interés. Sin necesidad de ser un gran profeta, se pueden vaticinar disgustos y luchas.

De todas maneras, y sea lo que sea de las perspectivas de futuro, sí parece cierto que tanto los globalizadores como los antiglobalizadores padecen de simplismo y de cortedad de vista. Los globalizadores descansan en el carácter inevitable del fenómeno. Si, sea como sea, va a ocurrir, dicen, no luchemos en contra, sino vigilemos tan sólo las cifras de los principales parámetros económicos e introduzcamos, en la pequeña medida de lo posible, factores correctores para que todo el catafalco no se nos venga abajo. Con matices, por tanto, los globalizadores no abandonan su optimismo. Su falta de visión y el simplismo, sin embargo, están ahí. Desconocen desde luego que el horizonte no es solamente económico, ni tan siquiera principalmente económico, porque hay ámbitos de inscripción de la economía que la superan y son superiores a ella. A saber, lo político-jurídico como seguro de estabilidad y por añadidura lo ético como complejo de valores y actitudes de la población, cuyo carácter pacífico o sumiso nadie puede garantizar para todo tiempo futuro, si el malestar y la frustración de las expectativas crecen más allá de un cierto límite.

Los antiglobalizadores, por su parte, no parecen ir más allá de sumar descontentos de índole muy heterogénea y dotarlos de pertrechos ideológicos claramente caducados y fracasados. Resucitar el sueño de la *lucha final* ha de ser visto, hoy en día, como adolescencia perpetua o ingenuidad pertinaz. Pero una vez dicho ésto, también hay que decir que su presencia ruidosa en tantas reuniones internacionales es algo más que testimonial. Muestra factores de descontento nada desdeñables que tarde o temprano se harán oír en la política.

Creo, sin embargo, que el punto álgido de la cuestión se cifra en que la globalización está amenazada desde dentro de ella misma. Dicho de otra manera, la globalización lleva inevitablemente la bomba de relojería en su seno. Hemos ya señalado que la caí-

da de los muros, más por reventón que por derribo, ha provocado ya y provoca auténticos ríos de migración nunca vistos. En medida inconmensurable sólo son comparables a las invasiones de los pueblos bárbaros en la Edad Media europea. Ambos movimientos masivos no son desde luego comparables ni cualitativamente ni por su amplitud, pero sí lo son por la capacidad de trastornar todo el orden social y político como le ocurrió al imperio romano cuando fue invadido por los pueblos germanos y eslavos. Por otro lado, son ridículos los esfuerzos de la política actual para dominar y disciplinar el fenómeno mediante vigilancia fronteriza y leyes de cupos. La gravedad del fenómeno y la fuerza de su empuje sólo puede ser abordado por globalizaciones políticas. Y la política eficaz para disciplinar el sistema económico ha de contar con recursos que sólo puede tomar de este mismo sistema, sin arruinarlo.

Para indicar pistas, no estará de más registrar que este fenómeno de las actuales migraciones no ha hecho sino acentuar la situación de pluralismo ideológico, religioso y cultural al que había ya llegado nuestro mundo. Por este lado de la cuestión, por tanto, resultan imposibles las homogeneidades pretéritas. Los ámbitos de inscripción de los problemas, los esquemas de solución y los conceptos que servían para abordarlos hacen aguas por todas partes. Las tres crisis de la modernidad que he reseñado convergen en esta situación, la cual ciertamente es la nuestra. Estado de cosas que es ético en su conjunto como crisis de costumbres y de pautas de conducta. Pide a gritos acción política global creadora de nuevas instituciones. Nuevas formas estabilizadas de conducta que se interioricen en forma de valores mínimos pero sólidos. El principal valor, muy interiorizado ya en nuestro ámbito cultural, y en mayor o menor expansión mundial, es la libertad y autonomía de todos los humanos, pero uno desconfía de la posibilidad de que este valor se difunda como mancha de aceite y pase a regir otros ámbitos culturales.

III

LO QUE NO PODEMOS PERDER

9

Cuenta de resultados

Las costumbres como sedimento y matriz de vida social

Sabemos pues que la Ética no cae del cielo. Su origen es mucho más modesto. Nace de la Política como técnica de organización social que siempre resulta imperfecta. Tiene éxitos y fracasos. Por una parte, valiéndose de la fuerza colectiva de la Ley, impone reglas generales de conducta que benefician a la población: aprobado a la Política. Surgen sin embargo personas que protestan porque se sienten agraviadas por *alguna* de aquellas reglas o por su aplicación: suspenso a la Política. Los que dan el suspenso apelan a una instancia *naturalmente* superior que la cultura clásica determinó como Justicia en sí, más allá de la justicia meramente legal. Y a continuación esa Justicia superior, porque era abstracta dio cobijo a otras protestas. En la época moderna ocurrió algo semejante cuando los Estados monárquicos, después de reafirmar su independencia respecto de las autoridades religiosas, procuraron paz y seguridad a los habitantes de su territorio, y éstos, a su amparo, lograron prosperidad: aprobado. Pero cuando el peso del poder absoluto lo sintieron como excesivo: suspenso. Apelaron entonces a la libertad y pidieron su participación en las decisiones de la Política. Y por este camino el movimiento

moderno de los burgueses culminó en la idea de autonomía moral en paralelo con la justicia clásica. La Revolución Francesa instauró la soberanía popular como secuela de la autonomía moral, pero más tarde se levantaron también nuevas protestas que hemos registrado en los dos capítulos precedentes. Nuevas protestas que habrán de producir nueva Ética. Y la nueva Ética, nacida una vez más de la Política, revertirá sobre ella creando instituciones que valdrán como nuevas especificaciones de la Justicia de siempre.

Así pues, del recorrido histórico que acabamos de sintetizar se desprende que las convicciones morales y políticas forman paulatinamente una especie de sedimento en el que ambos campos quedan deslindados de suyo aunque por otra parte se necesitan mutuamente, se complementan y fecundan. Se aprehende claramente que la Política sin Ética llega a ser cruel y espantosamente injusta. Pero igualmente, la Ética sin Política se reduce a música celestial. Se degrada a moralina realmente inmoral, porque su sermón es ineficaz para hacer el bien en este mundo, por lo menos en las grandes necesidades como las hambrunas, la esclavitud de los niños, etc. El sedimento de estas experiencias alberga, en fin, la tensión fecunda entre las dos, y constituye luego el suelo y matriz de las conductas futuras.

Este sedimento de las dos es aquel amasijo de convicciones que hemos mencionado en el prólogo. Vivimos e imaginamos, hablamos y pensamos sobre esta base. Ella nos suministra las pautas de valoración y conducta, incluídas las contradictorias. Nuestra acción, con todo, repercute sobre esa matriz y la modifica. Introduce variaciones que, cuando se aceptan, *crean estilo* o *contagian* los modos de vivir del grupo. Y a este propósito conviene siempre subrayar el gran papel que juega la matriz lingüística. Expresiones tan corrientes como *no hay derecho* o *ese individuo es un granuja* son muestras bien evidentes de la presencia y eficacia de valores éticos en el lenguaje corriente.

Podemos identificar históricamente los elementos que forman esa matriz diciendo, por ejemplo, que determinada conducta cí-

vica tiene su raíz en Grecia, que cierta convicción moral sobre el matrimonio procede del cristianismo o que tal comportamiento sexual se ha generalizado en nuestro propio tiempo como consecuencia del uso general de anticonceptivos. En cualquier caso, sin embargo, queremos insistir en que esos elementos sedimentados y hoy vigentes pueden no ser los que fueron más significativos y dominantes en la época de su procedencia. Son simplemente los que perduraron. Lo mismo vale de ciertas posiciones filosófico-políticas. Lo que hemos retenido de Platón o de Kant, por ejemplo, puede que no sea lo más característico de esos autores, pero está en ellos y es lo que de hecho nos han legado. Igualmente, la tolerancia positiva que implica la democracia quizá no era compartida por muchos a finales del siglo XVIII o principios del XIX, pero de hecho *entró* en las convicciones dominantes, y hoy, incluso aquellos que no comparten esa convicción, no se atreven a confesarlo en voz alta. Es un valor *recibido* por la sociedad como éticamente correcto.

Observaciones complementarias sobre los códigos de costumbres

En el capítulo 2, a propósito de la legitimación de las formas sociales, hemos aludido ya al sistema social y sus subsistemas. Atendamos ahora a que las normas sociales abarcan campos muy variados: sueño y vigilia, alimentación y trabajo, intercambio de bienes, prácticas sexuales, etc. En la medida en que los individuos ajustan su conducta a las *normas* del grupo, son vistos como *normales.* Si por el contrario, se visten de manera distinta o actúan como lo hacen otras gentes, serán vistos como *raros* o tal vez incluso como *anormales.* Las actividades más *naturales,* se percibirán como *extrañas* o quizás *contra natura*, cuando se vea que las costumbres de otros pueblos difieren considerablemente de las nuestras. Comer es natural, desde luego, pero comer gusanos o carne de perro..., no nos parece tan natural. Librarse de los cadáveres es

lógico, pero machacar los huesos del abuelo antes de abandonar sus restos en el monte... Casarse se hace en todas partes, pero con la hermana, como se dice que hacían los incas... En aquellos grupos, sin embargo, donde estas prácticas *extrañas* son las habituales se ven como lógicas y naturales.

Para nuestro objeto es también relevante observar el intervalo que se presenta entre código profesado o ideal y código practicado o real. Descartes, en su *Discurso del Método*, partiendo de la regla dictada por el sentido común de que si vas a un país extraño, *haz lo que vieres*, añadió finamente que no preguntes allí qué es lo que se debe hacer. Te dirán otra cosa, advierte. Te dirán lo que ellos idealmente *creen que se debería hacer* pero que nadie o pocos hacen. Tal distancia entre los dos códigos puede compararse, aunque no sea exactamente lo mismo, con la concepción freudiana de la conciencia. El *ego* actúa en la realidad secundando en mayor o menor medida los impulsos (*Triebe*, pulsiones) procedentes del *ello* inconsciente. La satisfacción de los impulsos promete placer, pero para obtenerlo la conducta debe acomodarse al estado de las cosas (principio *de realidad*). Y eso siempre bajo la censura vigilante del *superego*. En cualquier caso, sea cual sea el valor de la expresión teórica que dio Freud al fenómeno, lo cierto es que éste existe, extremo que tendremos que recordar más adelante cuando tratemos de la función censora de lo ético sobre lo jurídico.

Hay que observar también que las normas sociales revisten más gravedad cuando afectan a los momentos más significativos de la vida individual y social como son el nacimiento, la mayoría de edad, el casamiento, la muerte o la conmemoración de hechos históricos que se consideran relevantes para las costumbres del grupo. En estos casos los usos sociales llegan a convertirse en ritos solemnes y aun sagrados, y su incumplimiento por parte de un individuo es entonces enérgicamente reprobado. En las sociedades más desarrolladas la reprobación de los que no cumplen las obligaciones llega a convertirse en un auténtico subsistema o aparato de represión que excluye o recluye a los ciudadanos dís-

colos. Díscolo quiere decir que no se integra bien en la escuela, o sea, que no se deja enseñar. Las analogías invertidas entre los subsistemas punitivo y educativo son altamente instructivas. Un sistema educativo que obtuviera un resultado óptimo crearía ciudadanos perfectamente integrados en la sociedad, cosa que vaciaría automáticamente las cárceles. Sin embargo, si a pesar de todo aparecen delincuentes, las sociedades abiertas tienden a convertir la cárcel en segunda escuela. Entonces, más que castigar, se pretende en ella reeducar y reinsertar. Si de todas maneras no se deja, el infractor es eliminado como auténtico detritus social, es decir, se le pone fuera de los límites de la convivencia.

No sin conexión con la dureza variable de los castigos impuestos a los infractores, el código más nuclear puede ser vivido como opresión de esta libertad. Sin embargo, disponemos también de ejemplos insignes de sociedades que cumplen entusiásticamente con sus hábitos de vida porque son muy conscientes de la superioridad de sus formas de vida frente a pueblos vecinos o enemigos. Un texto brillante al respecto es el famoso *logos epitaphios* o discurso funerario que Tucídides pone en boca de Pericles (*Historia de la guerra del Peloponeso,* libro II). En este y en otros casos parecidos, el código no se experimenta como corsé que oprime la libertad, sino como instrumento que crea y libera posibilidades mejores de vida humana. Escribe Tucídides:

> Tenemos una constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que es más bien modelo para otras ciudades [...] Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos sino a los más, es democracia. En las disensiones particulares a todos asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos [...] Para las cosas en común cada cual no es estimado por turno sino por su valía [...] No transgredimos los asuntos públicos sobre todo por miedo, sino por obediencia a los que desempeñan cargos públicos y a las leyes, y entre ellas especialmente a las que están dadas en pro de los injustamente tratados y a cuantas por ser leyes no escritas comportan una vergüenza reconocida [...]
>
> Amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie, y usamos más la riqueza como ocasión para obrar que para jactar-

nos de palabra. Reconocer que se es pobre no es vergüenza para nadie, pero no huir de ella, eso sí que es vergonozoso. Entre nosotros está arraigada la preocupación por los asuntos privados y también por los públicos, y las gentes dedicadas a actividades distintas de las públicas no entienden menos de ellas. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa en estas cosas como un despreocupado sino como un inútil. Y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio o bien deliberamos con otros rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar que las palabras perjudiquen a la acción, sino que tenemos por perjudicial, antes de pasar de hecho a ejecutar lo necesario, no haberlo considerado de antemano mediante la palabra [...]

Resumiendo afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima [...]

Omitimos por brevedad otros textos romanos de índole semejante, por ejemplo de Tito Livio. Las costumbres de la Roma republicana fueron ensalzadas por sus historiadores por causa de su sobriedad y porque valoraban la cosa pública (*res publica*) por encima de los intereses privados. Sólo la miseria de la educación actual nos ha sumido en la ignorancia de estas raíces, las más nobles de nuestra cultura. Los autores renacentistas las recuperaron y cuando ellos leían estos textos antiguos acudían las lágrimas a sus ojos. Más tarde, los ilustrados amasaron con esta tradición el neoclasicismo, los revolucionarios franceses copiaron instituciones y símbolos de la Roma republicana y los intelectuales de la época de Goethe en Alemania se vieron a sí mismos como los griegos de aquel tiempo. En todos estos casos, tenemos ahí determinantes ciertos y nobles de nuestra situación cultural.

Este entusiasmo es muy probable que sea testimonio de buena salud social. Y la buena salud, por su parte, se muestra poco recelosa ante costumbres ajenas o extrañas. Cabe decir, por tanto, que las sociedades más sanas están *abiertas* a otras gentes y a sus costumbres, mientras las que están enfermas o se sienten amenazadas se *cierran* a los otros. Las ciudades abiertas aceptan con facilidad extranjeros residentes (los *metecos* en Atenas) que

según su número influyen más o menos en las costumbres propias.

En cualquier caso, los *metecos* no causaban grandes problemas porque eran pocos y adinerados, y aceptaban bien, por otra parte, las leyes que regulaban su presencia en las ciudades. Hoy sabemos que los problemas de la inmigración empiezan de verdad cuando los extranjeros son muchos y pobres. Si además se muestran poco respetuosos con las leyes del país que los acoge, sea porque la miseria los aprieta, sea porque consideran que su cultura es superior, su presencia resulta entonces de difícil digestión. Piénsese además que los casos que provocan mayor rechazo se enraízan en la conducta animal y tienen en ella su modelo. Cuando, por ejemplo, un grupo de animales marca un territorio e impone en él su ley, ésta pretende asegurar la subsistencia de los suyos. Si se presenta en el territorio un grupo rival o de otra especie que roba los víveres de los primeros habitantes, el primer grupo los considerará ladrones, pero ellos mismos no se consideran tales, porque no han aceptado de antemano la ley del que marcó antes el territorio. Ellos se ganan la vida de otra manera, simplemente, la cual oscila entre la mendicidad y la aprehensión de bienes que los habitantes anteriores creían naturalmente *suyos.* Sea como sea no existe previamente una norma ética rigurosamente común a los dos grupos que permita resolver realmente el conflicto.

Es igualmente observable que las constituciones, escritas o no escritas, de las sociedades abiertas contienen algún tipo de *cláusula revisoria.* Pondrán obstáculos a cambios que amenacen disolver la identidad propia, pero no esgrimirán su constitución o modo de vida aceptado como coraza de su permanencia invariable.

Los principios de justicia y libertad

Ciñéndonos ahora a nuestra civilización conviene especificar algo más las ideas de justicia y libertad porque forman parte del

tesoro que hemos de preservar. Por lo que se refiere a la justicia, se formuló primeramente como justicia legal e igualitaria, la cual se representaba alegóricamente con una balanza en una mano, una espada en la otra y una venda en sus ojos. Quedaba así indicado que, sin atender a privilegios personales, la regla de la equivalencia en los tratos debía ser respetada, e incluso impuesta, mediante coacción legal. Lo que se llamó justicia conmutativa fue el núcleo del concepto como regla que debía presidir los intercambios: lo que se da y se toma en una compraventa, por ejemplo, ha de ser equivalente, equivalencia que en definitiva se mide por el dinero. Un gran invento, dicho sea de paso, que da testimonio de la enorme capacidad humana de abstracción porque de dos valores de uso enteramente distintos (camisa y zapatos, por ejemplo) se abstrae un valor común que es ya valor de cambio. Se forma así el *justiprecio.*

La noción clásica de justicia era pues social porque miraba *al otro,* como decía Aristóteles. En el fondo suponía que la relación entre personas había de ser igualitaria. Suponía además que esa justicia impregnaba las leyes de la ciudad. Sin embargo, el mismo Aristóteles, admitía que las leyes existentes no se ajustaban tal vez perfectamente a ese ideal de justicia. Y ese desajuste es lo que siempre legitima la protesta contra el orden legal. El caso de Antígona, incumpliendo la disposición de Creonte de no enterrar al hermano muerto en guerra política, y la filosofía de Platón, por su parte, protestando contra la condena y ejecución legal de Sócrates, son casos bien conocidos que ya hemos registrado más arriba. Ahora digamos solamente que no los podemos perder. Se dijo que la justicia consiste en *vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo suyo.* La fórmula, aunque suena a escolar, no está mal. Si atendemos a las dos últimas cláusulas veremos que dicen equivalentemente *no matarás y no robarás.* Y en el capítulo 12 observaremos que el mismo concepto late en los principios de la Bioética de la Declaración de Belmont.

Hemos repetido que en la modernidad el primer principio de la Ética es la libertad. Bajo un punto de vista superficial puede

parecer que justicia y libertad son cosas enteramente distintas. Si lo pensamos, sin embargo, advertimos que el principio libertad no sólo no es incompatible con la justicia, sino que echa el ancla en un punto fundamental que sustenta también la noción de justicia. El derecho a la libertad descansa en una primera relación de respeto igualitario al otro, y es ese respeto mutuo el que funda también la relación de igualdad en los tratos que es el núcleo de la noción de justicia precisamente.

Dicho esto, es evidente que en la estimación colectiva actual el principio libertad está presente y actúa como valor ético fundamental. Eso se ve en la reivindicación continua que cada uno hace de su libertad y del derecho a la diferencia. El pluralismo en el que vivimos, y que se debe tomar como punto básico de nuestra situación, es algo más que un simple hecho contingente, precisamente porque mantiene una relación esencial con el principio libertad. El derecho a la diferencia hace valioso el pluralismo y lo libera de la odiosa petición de tolerancia a favor de él porque la palabra *tolerancia* tiene resonancias odiosas. *Se tolera* el mal inevitable, el bien no se tolera porque se quiere positivamente y se respeta automáticamente. La diferencia vale como algo positivo.

Se detecta sin embargo un defecto en la reivindicación de la libertad por parte de muchos contemporáneos, en tanto no la reclaman igualmente para todos de manera solidaria. Un déficit que, en la medida en que se da, es déficit educativo. El mismo Rousseau, y tras él el anarquista Bakunin, pensaban que la libertad ha de someterse a un proceso de educación para llegar a ser libertad del ciudadano.

La consecuencia de todo lo dicho es que la modernidad no es inmoral. La autonomía moral es en el fondo la moralidad misma en tanto desvela la única moral digna de personas mayores porque éstas sólo funcionan como personas si son autónomas en relación igualitaria con la autonomía de los otros. La dignidad radical de la persona reside en el *respeto y admiración* que provoca esta autonomía, según la expresión de Kant en la conclusión a la *Crítica de la razón práctica*. El contacto con la otra persona es la ex-

periencia más inmediata de lo *sagrado* en el hombre. Respetarlo es el primer deber y de ahí emana el trato justo.

La falacia naturalista

Partiendo pues de la base de que debemos *nosotros* determinar los contenidos éticos jurídicos y morales veamos algunas maneras erróneas de determinarlos. El primer modo y más frecuente de argumentar falsamente en Ética es la llamada *falacia naturalista.* Es la madre de todas las falacias éticas porque da por supuesto que la obligación concreta se desprende de la naturaleza, y a la libertad sólo le queda acatarla. Consiste pues en un paso, que estamos denunciando como ilógico, desde el *ser* al *deber ser.* Dicho de otra manera: el argumento falaz pretende *deducir* el deber desde el modo de ser natural de las cosas. Tal falacia fue eficazmente denunciada por Hume desde el punto de vista lógico. Escribe en el libro III de su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1738-1740):

> En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones, es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras enteramente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores.

Pocos años después remachó Kant la refutación de la falacia por parte de Hume. Puso de manifiesto que lo ético no es propio

de la naturaleza prehumana en general, sino tan sólo del ser humano en tanto éste, al actuar, no puede dejar de considerarse responsable de su acción. Responsable de mantener en su práctica la relación igualitaria con las otras libertades humanas. El concepto de deber es primero y originario en su campo, y es por ello mismo irreductible a cualquier otro, lógicamente anterior. En la naturaleza prehumana rige simplemente la *ley* del más fuerte. Ley bien poco ética, por cierto, ya que el pez grande se come al chico... naturalmente, como magistralmente escribe Spinoza en el capítulo XVI de su *Tratado teológico-político*. Retengamos por tanto que deber y libertad son los conceptos específicos de lo ético y como tales no emanan de la naturaleza prehumana.

Nótese además que una consideración finalística de la naturaleza no añade nada en orden a dar validez a la argumentación naturalista. En efecto, que en los fenómenos biológicos sea observable una cierta aptitud funcional (el ojo *para* ver, el sexo *para* reproducirse) o veamos en los organismos en general una tendencia evidente a desarrollarse en determinada dirección (el óvulo fecundado e implantado *tiende* a hacerse embrión) no implica tampoco *por ello mismo* un deber para nosotros. La naturaleza se nos muestra, nosotros la conocemos más o menos trabajosamente, y se nos ofrece para modificarla en sí misma y en sus tendencias. De hecho, toda la civilización humana *es* una modificación transformadora de la naturaleza. La técnica ha consistido siempre en conferir a la materia, viva o no, finalidades provechosas para los humanos. Con lo cual tampoco se dice que todo sea lícito en nuestra acción sobre la naturaleza, sino que se afirma tan sólo que lo moral en general consiste en deberes que los humanos *nos imponemos*. Formulado en jerga filosófico-escolástica hay que decir que la Bioética sólo puede ser *bio* materialmente. Los deberes que eventualmente encuentre no podrán nunca *deducirse* de la Biología sino que deberán establecerse libremente atendiendo a ella respetando la libertad y dignidad de los otros *seres humanos*. Lo que evidentemene no nos autoriza a destruirla porque es el suelo de nuestra propia vida.

La falacia teológica

Esta segunda falacia es, en cierta manera, continuación de la anterior. Refuerza el naturalismo moral mediante la consideración de que Dios es autor de la naturaleza. De todas maneras, la falacia teológica añade un matiz no despreciable a la naturalista porque ya no busca la fuente de la moralidad en la naturaleza, sino en Dios, y considera a éste no sólo como creador sino también como legislador que nos dicta el código de Moisés, por un lado, y por el otro nos impone el mandato de no alterar para nada su obra. En síntesis, este modo de determinar deberes considera la fe religiosa como fuente de ellos. Y extiende además tales deberes a los no creyentes pretendiendo pasarlos como *derecho natural*.

Claro es que las costumbres sociales suelen incluir generalmente prácticas y valores religiosos, pero conviene darse cuenta de que éstos son lógicamente posteriores a la obligación moral y significan un refuerzo no despreciable de las costumbres. Eso es así porque de la experiencia positiva de tales prácticas muchos han entendido que sus creadores actuaron de manera inspirada por contacto con las raíces desconocidas del universo. Por ello, los valores fundamentales de muchos grupos humanos se atribuyeron frontalmente a la divinidad. Un pueblo de pastores nómadas, por ejemplo, considerará que la esencia del pastoreo tiene su residencia en lo eterno o divino y dirá entonces que Dios es nuestro pastor. Un pueblo guerrero concebirá que el arte de combatir con eficacia es divino y que en la morada de los dioses, por consiguiente, habita un dios de la guerra. En todos estos casos y en otros semejantes, el movimiento mental arranca de la experiencia exitosa, se proyecta luego lo que tiene de valioso en la divinidad, y al fin se celebra como residiendo en ella.

A este propósito hemos de referirnos a una sutilidad teológica clásica porque es iluminadora. Si el valor proyectado en la divinidad (por ejemplo, el pastoreo) se mantiene en ella tal cual, de manera específica, la religión resultante será necesariamente una religión particular. Su dios sólo podrá ser dios de un pueblo de

pastores. Si, por el contrario, se pretende *purificar* la religión para convertirla en universal y única, será entonces necesario decir que en la simplicidad divina se contienen todas las perfecciones y valores del universo de manera no formal, sino *eminente*. Todo lo específico y diferenciado queda así disuelto en una sola esencia simple. En ella, nada hay determinado. La total abstracción se ha quedado vacía.

Consciente pues nuestra civilización de que la experiencia ética es lógicamente anterior a cualquier forma de religión, hay que sostener que hay moral aunque no hubiera Dios (Hugo Grocio). Y después de Grocio, Kant sostuvo que las tesis religiosas fundamentales (existencia de Dios e inmortalidad del alma individual) no son objeto de certeza científica sino que se postulan *a posteriori* de la experiencia moral. En definitiva, en moral es falaz el modo de argumentar que intenta deducir el deber a partir de Dios porque invierte el orden lógico entre religión y moral, y además porque si la religión precediera a la moral, ésta sería heterónoma, es decir, propia de menores de edad. La religión, dando un segundo paso en falso, extiende su razonamiento a los no creyentes. Pero la fe religiosa, cuando se da, no precede a la moral sino que la sigue mediante una reflexión más o menos sutil, y entonces quien cree que Dios existe y que el alma humana es inmortal puede *esperar* que más allá de esta vida terrenal Dios retribuirá nuestro comportamiento aquí. Mientras tanto, cuando una fe religiosa particular escribe contenidos concretos en la tabla moral, tal especificación valdrá a lo sumo para los fieles de aquella religión. Y notemos finalmente que los contenidos de la tabla moral predicados por una religión se hacen tanto más innegables como *naturales* y comunes a muchos pueblos, cuanto más abstractamente se formulan, siendo así que los verdaderos problemas surgen en lo concreto. Decir por ejemplo *no matarás*, es decir algo fácil de aceptar pero tremendamente inconcreto. Lo difícil es la explicitación *talmúdica* o clerical de qué se debe entender por matar y no matar. Hoy nos resulta claro, por ejemplo, que la pena de muerte, matar en la guerra, matar en legítima de-

fensa, matar en la lucha particular de los etarras o impedir el desarrollo de un óvulo fecundado, etc. son casos que han de tratarse diferenciadamente porque son en sí mismos diferentes, y su solución no puede proyectarse sin más a otros casos parecidos. Y si el intérprete se reviste de una autoridad expresa e inapelable para zanjar la distancia entre lo general y lo concreto, esa autoridad, como es lógico, sólo la aceptarán sus correligionarios (y no sin dudas).

La falacia angélica

Las dos falacias anteriores son las clásicas, pero hay otras. Atendamos a la argumentación, hoy frecuente, que me permito llamar angélica sin ánimo de molestar a nadie. Se extiende en consideraciones morales a partir de una descalificación, también moral, de los intereses económicos, de las *multinacionales* o del *economicismo*. Combate sobre todo la financiación privada de las nuevas tecnologías, dado que el interés particular lo considera incapaz de atender a valores superiores. Y pide a continuación *voluntad política* para reprimir el interés económico demasiado interesado. Un modo de argumentar, por cierto, que acaba frecuentemente vaticinando catástrofes.

Sobre esta falacia hay que decir dos cosas. Primero, que goza de la ventaja de no razonar sobre deberes emanados de otros campos como son la naturaleza o la religión. Y, dentro de lo moral, el argumento es desde luego correcto en tanto el valor utilidad no es ciertamente el supremo. Ha de subordinarse por tanto al valor dignidad, el cual debe ser impuesto por la política que cuente con suficiente respaldo social. Sin embargo, segundo, el argumento resulta falaz en tanto viene a negar valor moral al entramado de intereses económicos. Esos intereses no sólo son legítimos en principio, sino que son imprescindibles para dar contenido real al valor dignidad. ¿Qué dignidad se le concede a quien se ve privado de habitación y alimento, de atención sanita-

ria y educativa, etcétera? Sería una dignidad sin cuerpo, angélica. Para darle cuerpo no basta la exigencia moral, sino que ésta ha de ser obra de la política *aprovechando dinamismos económicos reales*, los cuales no pueden separarse del afán de beneficio. Por eso, quien sospecha de antemano de toda financiación privada de la investigación tecnológica, por ejemplo, considerando más inocente *a priori* la financiación pública, o quien exige que la política se convierta en brazo de la moral *al margen de todo interés*, sueña melodías angélicas. Y no se olvide, por añadidura, que la financiación pública también la paga el investigador con otros modos de dependencia.

La Política, en principio, no cuenta con más dinero que el procedente de los impuestos. Éstos ha de absorberlos de los beneficios de las empresas para gastarlo luego en políticas que persigan fines éticos, pero no puede recaudar tanto que haga perder vigor a la actividad económica. Los empresarios, como es bien sabido, presionan al poder político que les dé dinero (subvenciones, beneficios fiscales) y leyes que los coloquen en situación favorable frente a sus competidores. En este supuesto, una política inteligente consiste en aprovecharse de que los intereses económicos no son de una pieza. Ahora, puesto que la Política no puede enfeudarse favoreciendo siempre a los mismos y que las empresas tienen intereses contrarios entre sí (tiendas y grandes superficies, por ejemplo) el político deberá jugar a cambiar las alianzas, favoreciendo un tiempo a unos y otro tiempo a otros, tarea que viene facilitada allí donde el signo de los gobiernos es también cambiante. Lo que de ninguna manera vale es el tópico de que la política debe favorecer al bien común. Este es un tópico moralista y, por tanto, ineficaz. Es así porque el interés común es un concepto abstracto sin contenido real que puede acoger debajo de él varios intereses distintos. ¿Dónde empieza y acaba el interés común? ¿Es el interés de mi barrio o el de mi ciudad? ¿El de mi país o el de todo el mundo? ¿El de los individuos ahora existentes o el de las generaciones futuras? Todo interés real es particular, y sólo en el juego con las particularidades contrapuestas se muestra la inteligencia política.

La falacia del especialista

Esta falacia, que podríamos también llamar *del enteradillo*, consiste, como la teológica, en un plus de autoridad moral que los especialistas suelen atribuirse. Adoptan la actitud que se expresa con un *usted cállese, que de eso entiendo yo*. Pero un argumento de este tipo tampoco vale en Ética porque en el terreno de la obligación moral toda persona bien constituida y en uso de sus facultades está capacitada para conocer *sus* deberes. El especialista sabe más de lo suyo, pero no de deberes porque de eso entiende por igual toda razón libre, que conoce por lo menos los deberes *propios*. El especialista ha de dar su informe, y debe ser escuchado porque las decisiones éticas no pueden ignorar la materia sobre la que se ejercen, pero asumir o indicar deberes es asunto de todos.

Ahora bien, rechazando el plus de autoridad moral que a veces se atribuye el especialista en alguna materia no podemos omitir el caso del especialista que se ocupa de Filosofía moral. Cabe preguntar: ¿Y el *profesional* de la Ética? ¿No vale más su opinión? La respuesta está dada. Debe ser escuchado, pero su opinión no es norma ni tan siquiera como refugio para abdicar de la propia responsabilidad. Por consiguiente, el catedrático de Ética, como todos porque ese título no confiere de suyo un plus de autoridad moral. La Filosofía, por mucho que contenga una parte que se ocupa de lo ético, no puede imponer *por sí misma* ninguna clase de obligación. El deber tiene otras fuentes, todas ellas reductibles a la autonomía moral, y esa es propia de todos. Lo que compete al filósofo (y todo el mundo puede aspirar a serlo) es la descripción y análisis de los distintos tipos de deber para pronunciarse sobre su consistencia, pero el deber en cuanto tal nunca procede de la Filosofía misma. Un filósofo no es un cura laico. Exhorta a pensar autónomamente y huye, por tanto, de impartir moralina.

Se podrían seguramente añadir otras variedades de argumentación falaz que en muchos casos no se limitan al campo de la Bioética. Pensemos, por ejemplo, en la secuencia de declaracio-

nes de las autoridades sanitarias cuando en los medios se publica la existencia de algún caso de enfermedad o situación peligrosa (legionela, vacas locas, purines en los manantiales de agua, etc.). La primera declaración dice que el problema está en otra parte, en nuestro país *eso* no pasa. La segunda declaración explica que sí, pero que se trata de un *caso aislado*. En la tercera, el caso no está ya tan aislado puesto que se reconoce que *pudo* contagiar su entorno, pero se han tomado todas las medidas para controlarlo etc. Sale entonces a la luz que los organismos o instancias encargadas de la vigilancia y control funcionan deficientemente, lo cual permite la existencia de certificaciones falsas, de laboratorios deficientemente dotados o de instalaciones alimentarias poco salubres. El comunicado oficial dice entonces que si bien en *algunos casos* se han observado deficiencias, nuestro sistema es perfectamente homologable al de los países de nuestro entorno. De todas maneras ya se han tomado las medidas A, B y C para mejorarlo. Se registrará quizá *algún* otro caso pero éste será entonces residual. Al fin, pasados algunos días, otros asuntos de actualidad ocuparán las páginas del periódico. Se ha disuelto el problema, no resuelto.

Con todo lo cual, hemos obtenido un buen conjunto de concreciones de la tesis fundamental de este libro: la moralidad es humana. No conocemos sociedades sin moralidad, pero atendiendo a que el repertorio de actos mandados o prohibidos es diverso en los distintos lugares y tiempos, la moral universal resulta vacía. En nuestra cultura, sin embargo, ocupan su vértice las ideas éticas de justicia y autonomía. Manteniéndolas ahí como norma negativa, rechazaremos las normas que las contradigan. Manteniéndolas como ideal a realizar, sugerirán soluciones a las cuestiones que se vayan presentando. Sobre el modo de obtener esas soluciones volveremos en el capítulo 11.

IV

LO QUE HAY QUE HACER

10

Correciones necesarias de la herencia

La naturaleza y su domesticación

El desarrollo de las nuevas tecnologías nos impone la necesidad de revisar el concepto de naturaleza y de su domesticación por parte de los humanos. En nuestra cultura ha pesado de manera seguramente excesiva un modo de concebir la relación con la naturaleza que ha convertido en abismo la diferencia entre ella y la especie humana, y dando esto por supuesto, la ha puesto bajo nuestro dominio despótico. Esta concepción, ciertamente errónea, se apoya por un lado en el modo de entender el espíritu humano como algo independiente de la naturaleza física y, por otro lado descansa en la admiración que todos hemos sentido ante el progreso de las artes y las ciencias. Hemos visto la capacidad de la técnica para mejorar la vida humana desde la agricultura del Neolítico al vapor y electricidad de los tiempos modernos. Y también en este punto resultan emblemáticas las tesis de Kant. Su crítica a la pereza, el elogio que hace del trabajo y, sobre todo, la separación abismal entre el mundo moral y el físico son rasgos sintomáticos de su pensamiento. Tal como presenta los dos mundos en la famosa conclusión de su *Crítica de la razón práctica*, el *cielo estrellado sobre mí* y *la ley moral en mí*, son no sólo distintos sino contrapuestos. Después de

él vino aún el entusiasmo decimonónico por el *progreso* el cual pecaba de ingenuo por los cuatro costados. Pero hoy la enmienda se impone porque sabemos demasiado duramente que hemos maltratado a la naturaleza y ella se venga.

Tengamos pues claro que no estamos fuera de la naturaleza sino que pertenecemos a ella. Las formas que imprimimos en el mundo humano continúan y amplian las formas naturales. Eso se hace patente si observamos que en cada nivel de vida aparecen formas que son *isólogas* respecto de las inferiores pero que en éste las vemos más complejas y excelentes. La misma voluntad libre, que tan estrechamente hemos vinculado a la espiritualidad inmaterial, no aparece *exabrupto* en los humanos. En el comportamiento animal se dan también preferencias y algún tipo de decisión. Ni la falta de libertad es tan rígida en los animales, ni la libertad tan completa en nosotros. Nuestra libertad sobresale, pero tampoco está continuamente presente en nuestras vidas. En ningún caso es omnipotente.

Si nos habituamos a verlo así, nos será más fácil respetar la naturaleza. Aunque la podamos contraponer a lo humano, no nos es extraña. Es, desde luego, la matriz de la que procedemos y que siempre sigue nutriéndonos. E incluso prescindiendo de que destruirla equivale a destruir nuestra vida misma, el respeto que debemos a los otros humanos hay que hacerlo extensivo de alguna manera a la naturaleza. El entusiasmo que despierta su contemplación, la semejanza que adivinamos entre nuestros sentimientos y los que muestran los animales, despiertan ese respeto.

En el capítulo 12 añadiremos a otras consideraciones sobre el carácter procesual de los seres vivos que completarán esta enmienda del concepto de naturaleza.

Individualismo

Hemos repetido que la autonomía moderna perfecciona el ideal tradicional de justicia. Hay que evitar sin embargo concebirla de

manera individualística. Si bien se mira, es una idea con fuerte carga social. Sabemos que el autor con más méritos en la proclamación de la autonomía es Kant, sin duda, pero eso no quita que el legado kantiano no deba ser revisado con el fin de evitar las interpretaciones erróneas que circulan.

La libertad legisladora, es decir, la capacidad humana de autoobligarse a cumplir una norma universal producida por el mismo ser humano, es indudablemente del individuo, no del grupo, en primera instancia. Esa capacidad de autonomía es a la vez el *único derecho innato* que el individuo puede invocar ante los otros. Puede exigir y exige que tal libertad creadora de norma le sea respetada. Pero eso mismo hace evidente que tal libertad reside por un igual en todos los demás. Si esto se tiene bien presente se entenderá que el paso desde la norma particular de conducta de un sujeto (la *máxima* en la jerga kantiana) se eleva a ley universal, por ejemplo, yo devuelvo los préstamos (*todos* los préstamos *deben* ser devueltos) sólo puede hacerse descansando en la relación igualitaria con los otros. Siguiendo con el ejemplo del préstamo, un quebrantamiento eventual de la ley por parte de quien decidiera no devolverlo, no sería un ejercicio legítimo de libertad sino una arbitrariedad que atentaría contra la convivencia de libertades.

Una vez entendido esto, resulta fácil añadir que el paso desde la máxima a la ley es de suyo insuficiente, si no se completa con algún tipo de consenso social. Es claro que las exigencias formales que Kant pide a la ley son correctas, pero la ley tiene que referirse a algún conjunto de acciones o, lo que es lo mismo, ha de tener un contenido concreto. Pero las determinaciones de la acción que optan a ser ley, además de proceder de la práctica social de algunos grupos, tendrán que lograr un consenso social suficiente para no quedarse en letra muerta. Es más, una ley que ignore esta dimensión social jamás podrá ser interiorizada. No habrá sistema educativo capaz de legitimarla y conseguir su aceptación.

Rigorismo

En cuanto al rigorismo hemos de decir que la corrección de la herencia afecta desde luego a la Filosofía moral kantiana pero no es exclusiva de ella. Va más allá porque el rigorismo podemos remontarlo a la herencia estoica, neoplatónica y cristiana. Ha empapado durante siglos nuestra cultura, y Kant se limita a recogerla.

Ahora bien, para hacerle justicia hay que atender también a que cuando él pone el acento en que el *deber* hay que cumplirlo por *deber*, con independencia de las ventajas o desventajas que ese cumplimiento puedan acarrear, no excluye otros motivos psicológicos y sociales para actuar moralmente. Sentimientos, intereses o incluso pasiones pueden motivar la acción correcta y ayudarla. Lo único que quiere subrayar Kant es que el *motivo formal* de la buena acción ha de estar siempre presente junto a los otros motivos. No puede faltar. Siempre quien actúa ha de poder decir que lo hace así *porque debe.*

También es cierto, sin embargo, que la moralidad y sus exigencias no pueden ocupar toda la vida. La obligación no puede ser omnipresente. A lo largo del día todos hacemos mil cosas por gusto o por utilidad o incluso sin poner ninguna atención en lo que hacemos. No hace falta insistir. Mientras la obligación estricta no se presenta, santa libertad en el sentido más corriente de la palabra.

La cuestión en torno al rigorismo presenta además otro flanco. Me refiero al hedonismo y al tratamiento que dispensa Kant al epicureismo en la *Dialéctica de la razón pura práctica* dentro de su *Crítica de la razón práctica.* Es claro que actuar siempre por sólo placer puede ser tachado como inmoral en la medida en que no respete a los otros. Conduce ciertamente a grandes barbaridades. Y, por otro lado, elevar el placer a principio supremo de moralidad presenta dificultades serias. No obstante, hay que entender también que el epicureísmo era una doctrina *moral* que no predicaba el erotismo inmediato (*aquí te cojo, ahí te pillo*) sin

ningún respeto al otro. Era una doctrina que propugnaba, por el contrario, la mediación de la amistad en el placer. Lo buscaba como placer *compartido* con el amigo, y la amistad es de suyo respetuosa con el otro. Si además no se daña a un tercero, no se ve que una actuación inspirada en esa doctrina sea siempre inmoral. Al fin y al cabo, la satisfacción de los deseos más naturales es placentera, y el deleite o *bonum delectabile* se contaba entre los bienes que los antiguos incluían en su concepto de felicidad. De hecho, el mismo Kant afirma que el bien supremo de los humanos abarca las dos dimensiones del deber y la felicidad. De donde se sigue que procurar a los otros y procurarse para sí satisfacciones placenteras que no falten al respeto que debemos a los otros, no solamente puede permitirse, sino que en el seno de la amistad se puede libremente asumir como deber. La condición ineludible en cualquier caso será que no se excluya la superioridad del valor dignidad. Sé que algunos se llevarán las manos a la cabeza. ¿Qué dice? ¿Se propone aquí una especie de epicureísmo kantiano? ¿Qué clase de círculo cuadrado es éste? La etiqueta no me importa. Lo dicho, dicho queda, porque el tratamiento de esta cuestión por parte de Kant me parece muy deficiente. El pasaje citado de la *Crítica de la razón práctica* rezuma todo él una especie de *cristianismo racional*, valga la expresión, que sigue fiel a una idea de este mundo que lo ve como valle de lágrimas donde hay que pechar con el deber por el deber, y aguantar (estoicamente) batacazos en todas las esquinas, viendo, al mismo tiempo, lo bien que les va a los granujas. Kant, en este supuesto, sólo sabe aconsejarnos que esperemos pacientemente a que nuestras buenas acciones de resultados tan amargos nos sean retribuidas con la felicidad *post mortem.*

Moralismo

Aunque las páginas inmediatamente precedentes critican ya de refilón el moralismo, falta añadir algo. El moralismo impregna el

amasijo de creencias que constituye, por así decirlo, la pasta ética, de nuestro mundo. Su procedencia es clara. Y también es claro que muchas veces sólo está presente con toda solemnidad en el código profesado. Especialmente los clérigos parece que disfrutan poniendo cargas a los otros que ellos no pueden llevar, según leemos en el Evangelio. Luego, el código realmente practicado por la gente es más relajado y cada uno hace de su capa un sayo

El moralismo se complace también en tópicos sin sentido. Dice, por ejemplo, que *si todo el mundo fuera bueno* no serían necesarias las leyes. O que *si todos nos amáramos*, el mundo sería una balsa de aceite. Bueno, cómprese una silla bien cómoda porque la cosa va para largo. Pero además es imposible. Lo que se dice amar, amar verdaderamente, uno se ve solamente capaz de hacerlo con pocas personas, y eso con dificultades. No digamos, por tanto, tonterías, y repitamos que ética sin política y derecho es cuento infantil. Pensemos que la buena disposición a hacer el bien a los otros, abandonada a sí misma, puede solucionar problemas de alcance muy reducido. Directamente, uno puede hacer el bien a pocas personas. Problemas más amplios y serios, como el desigual reparto de la riqueza en el mundo, sólo son abordables políticamente.

En definitiva, el moralismo es inmoral. Es refugio ideal que se condena a no descender a lo real. Produce buena conciencia al que no hace nada. Sermonea sin fin porque si espera la conversión universal a la bondad, está aviado.

La sociedad incivil

Ya que está tan de moda ensalzar la sociedad civil frente al Estado, digamos ahora algo sobre la sociedad incivil que nos ha tocado vivir. Hemos de rebajar sustancialmente el optimismo que han inoculado en nosotros los indudables logros de nuestra civilización. A este respecto hay que acoger las objeciones del marxismo

y del posmodernismo porque hemos creído demasiado fácilmente que nuestra civilización podía extenderse linealmente a todo el planeta y corregir al mismo tiempo las deficiencias producidas por el puro formalismo de la libertad. No podemos olvidar que recónocer la autonomía moral a todos los humanos y reconocerles también los *derechos humanos* que derivan de ella, son frutos de las revoluciones inglesa y francesa, y que son valores, por consiguiente, difíciles de encajar en países con historias muy distintas. Esas historias no conducen por sí mismas a situaciones políticas homogéneas con aquellos derechos. Ni la pura y simple proclamación de estos derechos, ni su ingreso como derecho positivo en las Constituciones políticas, los redime de su formalismo. Quedan vacíos de cuerpo material, nulos de hecho. Eso ocurre, por ejemplo, en países islámicos con constituciones políticas formalmente democráticas, más o menos copiadas de las nuestras, pero que logran aplicaciones reales muy menguadas. Por otro lado, las fuertes corrientes migratorias que estamos recibiendo en Europa occidental y en Estados Unidos nos ponen en el apuro no sólo de conceder esos derechos a las personas que vienen, sino de darles contenido real.

Si los amplios espacios sociales creados por el derrumbamiento de las fronteras, carecen de estructuras políticas y económicas capaces de dotar de contenido material a los *derechos* (¡éticos!) verbalmente pedidos y concedidos, hay pocos motivos para el optimismo. Los apaños que se arbitran para esta situación potencialmente explosiva son ridículos. Consisten en generalizaciones imposibles de aplicar a leyes de inmigración que quizá fueron eficaces para integrar a los inmigrantes cuando su número era relativamente pequeño y no rompía, por tanto, la cohesión de nuestra sociedad. Nos hallamos, en fin, habiendo regresado a los orígenes mismos de la política, en una situación cada vez más incivil. Y por si fuera poco, incluso nuestros jóvenes repudian la civilidad que nosotros, los mayores, tanto hemos amado. Seamos realistas. Nuestra civilización, como cualquier otra, no goza de patente de inmortalidad. Puede derrumbarse estrepitosamente desde dentro

de ella misma y morir inundada por la nueva barbarie de los señores de la guerra... o de las finanzas. Puestas así las cosas es fácil decir que necesitamos una nueva política verdaderamente creadora que no se limite a un intento de prolongar soluciones obsoletas. Pero ¿quién es el que ata esa mosca por el rabo?

El nuevo pacto social en los espacios plurales y semiglobalizados, sólo podrá nacer de un estado muy semejante a la guerra civil. En ello estamos y a ello debemos atender, si queremos ser realistas. Con lo cual delato la inspiración hobbiana de lo que voy a decir. Nos encontramos en una situación que en nuestro país resulta observable a propósito del llamado contencioso vasco. Algunos han llamado a esta situación *preconstitucional.* Yo prefiero designarla como incivil. En un estado de cosas de esta clase lo primero que a mi juicio hay que hacer es renunciar a las retóricas y atenerse a la realidad, que es de guerra. Siéntense a hablar, desde luego, pero no olviden que si las pistolas no se exhiben encima de la mesa, se nota su bulto en los bolsillos. Y no olviden que es falso lo que dicen los moralistas ingenuos, a saber, que hablando se entiende la gente. Eso ocurre raramente. Lo más fácil y habitual es que la gente encabronada no se entienda, que se insulte de una u otra manera, y al fin se separen los unos de los otros con el odio más enconado que nunca. No se olvide en ningún caso que el hecho de sentarse a hablar depende ya de una gran condición previa consistente en la duda de los dos bandos de que puedan ganar la guerra. Sólo cuando la guerra se haya convertido en una carga insoportable, porque se haya perdido la esperanza de ganarla con la simple rendición sin condiciones del adversario, se avendrán a sentarse.

Supongamos que ya están sentados, sin esperanza por los dos lados de conseguir la rendición incondicional del contrario. Es el momento de lanzar la propuesta de pacto. Pero ésta sólo prosperará, si las dos partes ven en ella no sólo la posibilidad de cancelar la guerra, sino de hacer un buen negocio. No se trata simplemente de repartirse lo que hay. Hay que dibujar un horizonte de beneficio futuro que todos puedan compartir.

Si esto es así, cabe decir que en las condiciones generales en que hoy se encuentra el mundo debiera seguramente darse, antes de hablar, un mejor reparto del hambre y del miedo. Si el hambre está todo de un lado y el miedo del otro, mal asunto. La propuesta de paz no puede aspirar tan sólo a repartir de otra manera lo que hay. También para el mundo en general hay que diseñar un horizonte de beneficio futuro compartido.

Democracia

La última enmienda que se le debe hacer a nuestra herencia se refiere igualmente a un excesivo optimismo que afecta a nuestras convicciones sobre la democracia. Es claro que esta forma de organización política derivó históricamente de la idea de libertad, descansa sobre el valor dignidad, y como tal debe mantenerse. Cuando se dice que es el menos malo de los regímenes políticos, no se le hace entera justicia. No es el menos malo. Es probablemente el mejor.

Sin embargo, su práctica actual es muy deficiente. Primeramente no se insiste lo bastante en que es algo más que unas reglas de procedimiento para elegir a los jefes políticos y para legislar. Pero el procedimiento descansa sobre los valores de justicia y dignidad moral. En su abstracción, tienen un contenido mínimo. Hay que *añadirles* determinaciones y a eso viene el procedimiento. Pero éste deriva de aquellos valores y no puede negarlos. No es por tanto revocable por ningún derecho particular ni por ninguna mayoría.

Desde este flanco se ve lo que hemos dicho más arriba, a saber, que la propagación del régimen político democrático a ámbitos que no comparten nuestra cultura no es fácil que se produzca de manera efectiva. Pero en cualquier caso, por lo que se refiere a nosotros mismos, hemos de mantener con firmeza la existencia de tres espacios bien limitados: familia, sociedad civil y Estado. Cada uno tiene su lógica y sus reglas, pero han de articularse. La parti-

cularidad de los intereses económicos se cobija bien en la sociedad civil, pero estos intereses han de ser disciplinados. Corrijamos por tanto dos exageraciones: el estatalismo por un lado y la confianza desmedida en la sociedad civil por el otro. En este terreno, nuestra herencia deja mucho que desear.

Concluyamos las enmiendas: el espacio planetario y el terrorismo nos retrotraen a la guerra incivil y nos fuerzan a replantear las condiciones de posibilidad de la paz. Acudamos a la cita sin excesivo optimismo respecto de nosotros mismos.

11

La tarea

El progreso técnico, punta de lanza de las transformaciones sociales

Antes de formular la tarea que nos aguarda frente a un futuro incierto, recordemos y ampliemos un tanto lo dicho en el capítulo 1 sobre el progreso tecnológico puesto que la nave que nos conduce al futuro desconocido es principalmente ese progreso. Empuja nuestra propia cultura y es el valor que encandila a muchos humanos. Especialmente los pueblos del Asia oriental han echado a correr por este camino, ansiosos del bienestar material que observan en nuestro mundo.

Atendamos al viejo mito de Prometeo. La narración de cómo este héroe arrebató el fuego del hogar de los dioses expresa estratos muy profundos de nuestra civilización. Las transformaciones técnicas se han multiplicado desde la Antigüedad y se multiplican hoy de manera tan acelerada que nos sorprenden cada día, pero la posesión del fuego sigue siendo la base de todo ese progreso. El fuego, en efecto, no solamente contribuyó de manera decisiva al alejamiento de los humanos respecto de los otros animales, sino que introdujo novedad fecunda en la vivienda (fabricación de ladrillos), en los hábitos de alimentación (cocido fren-

te a crudo), en los de lucha (endurecimiento de las puntas de flecha y de lanza) y fue básico en la fabricación de vasijas e instrumentos de cultivo, como las azadas, palas y arados. Fue, dicho brevemente, condición de posibilidad de todo lo que hoy conocemos bajo la etiqueta de *revolución del neolítico*, y en cuya estela nos encontramos aún. El rendimiento de la tecnología fue de tanto alcance que bien pronto los bienes obtenidos fueron superiores a las necesidades más inmediatas. Resultaba así una acumulación que permitía en primer lugar el trueque y después el comercio, mediante la gran abstracción del dinero.

No olvidemos en este recordatorio que paralelamente a las técnicas de producción de bienes destinados a satisfacer necesidades, bien pronto se iniciaron otros procesos que además de estimular e incrementar las necesidadess más naturales, creaban otras claramente artificiales como las de ornamentación y artísticas. Prometeo, en resumen, nos recuerda que la invención de las tecnologías especifica al ser humano en tanto lo aleja de una simple adaptación a las condiciones naturales, y nos enseña además que la posesión de todo el instrumental técnico no nos es connatural. Dominamos el fuego como fruto de un atrevimiento que, con fuerza y astucia, plantó cara a los poderes superiores y les robó lo que ellos sí, por naturaleza, poseían. Aquella fuerza terriblemente destructiva del fuego, que igual brotaba del fondo de la tierra (el volcán) como caía del cielo (el rayo), fue hasta tal punto dominada y domesticada que introducida en la casa (*domus*) la transformó en hogar. El habitáculo humano fue así igual al de los dioses. Según el mito, por tanto, *somos, desde el principio de la historia, transgresores del estado de cosas dado, o sea, del orden (¿!) natural.*

Hoy todos advertimos que las nuevas técnicas de comunicación, por un lado, y los procedimientos revolucionarios de intervención en los organismos vivos, por el otro, abren ante nosotros un futuro tan cierto como incierto. Cierto, porque será inevitable que el uso cada vez más amplio de las nuevas técnicas transforme las costumbres. Incierto, porque desconocemos el alcance

y las formas concretas de esas transformaciones. ¿Hasta qué punto el uso de las técnicas está en nuestras manos? ¿Las podemos verdaderamente impulsar o frenar? ¿Podremos gobernarlas? ¿Impedir sus peligros? ¿Domesticarlas como el fuego?

Al hilo de esas preguntas advertimos que se dibujan dos actitudes extremas, caracterizada una por el temor y la otra por la esperanza. El miedo, o mejor, la angustia ante peligros sin rostro concreto, se manifiesta con preguntas tales como ¿adónde iremos a parar? o en imperativos que quisieran frenar la libertad de los científicos hasta prohibir experimentos que parecen demasiado arriesgados. La esperanza, en el otro extremo, se manifiesta en aquel deseo, que consideramos tan *natural*, de obtener más y mejores alimentos, de vencer más enfermedades y de prolongar la vida humana.

Sacudidos pues por las olas contrarias de la esperanza y el miedo, la perplejidad alcanza su máximo cuando queremos pensar, por ejemplo, la clonación de seres humanos. Posibilidad que nos resulta más excitante que otras porque toca puntos tan sensibles como la sexualidad y la reproducción. La clonación tiene incluso carácter emblemático porque vemos en ella la culminación de un proceso de separación del placer sexual respecto de la generación de nuevos individuos que empezó con la difusión de los anticonceptivos. No sólo han cambiado las costumbres sexuales, sino la forma misma de la institución familiar. Y eso, hay que subrayarlo mucho, ha sucedido independientemente del juicio moral sobre estos cambios. Es más, el mismo cambio de costumbres ha generado nuevas valoraciones morales. La clonación de humanos, hoy por hoy imaginaria, sugiere, más que otras tecnologías, enormes cambios que se adentran en la ciencia ficción. Permitiría *tal vez* planificar el número y la cualidad de la población, aumentaría muy probablemente nuestro conocimiento de la naturaleza y potenciaría nuestro dominio sobre ella. Desde este punto de vista es una técnica deseable en sí misma y no se necesita ser un gran profeta para pronosticar que no faltarán científicos que, como el legendario doctor Fausto, estén dispuestos a vender el alma al dia-

blo para explorar un campo tan apasionante. En Hong Kong o en las Bahamas, donde sea.

Ahora bien, con la misma incertidumbre con la que podemos imaginar optimísticamente la clonación de individuos, podemos igualmente fabularla como catástrofe incontrolable desencadenada por el aprendiz de brujo. Esta perspectiva toma entonces cuerpo imaginario como creación de monstruos, inocentemente malos como el infeliz Frankenstein o multiplicados mediante una identidad troquelada. Si a eso se añade la posibilidad inducida por el cine de que los clónicos estuvieran mecánicamente esclavizados a un poder sin escrúpulos, peor que peor.

Mitos, en fin, ampliamente divulgados, sobre todo los catastrofistas. Negras perspectivas que propagan miedo por encima de la esperanza y que estimulan la petición de regulaciones prohibitivas o fuertemente rectrictivas de la libertad de investigación. Resulta pues inevitable preguntarse qué *debemos* hacer. Y es desde este interrogante tan sencillo que se teje y desteje todo ese lío de la ética continuamente invocada. A partir pues de lo dicho hasta aquí, trataré de reformular la cuestión sobre los deberes, mirando ahora hacia el futuro incierto. Persiguiendo la pregunta juntamente con el lector hemos de conducirla desde el mito a una racionalidad modesta, sin demasiadas pretensiones, pero justa.

Instaurar la civilización humana en el planeta Tierra

El objetivo último de la tarea que tenemos por delante no puede ser otro que la instauración progresiva de la justicia y la dignidad humana en toda la Tierra. A este respecto es necesario no tener complejos ni escrúpulos. Tal perspectiva nos honra en tanto esos valores han arraigado en nuestra cultura. No podemos renunciar a ellos. No los tenemos en exclusiva, pero los tenemos y son potencialmente universales.

Sin embargo, el freno que hemos puesto a la expectativa de su expansión indica que su existencia real deja tanto que desear que

se levantan sospechas. Es fácil que, vistos desde otras culturas, aparezcan como caballo de Troya para ser colonizados por nosotros. Más aún: ¿No será imposible la tarea de propagarlos? También en esta cuestión nos movemos en un dilema. O entendemos que los valores de dignidad y justicia son realmente universales y deben, por tanto, ser propagados, o los interpretamos como meramente particulares, y en este caso, no hemos de pretender exportarlos a otras culturas cuyo respeto se nos pide.

Éste es el planteamiento en abstracto. Pero, si bajamos a lo concreto, nos encontramos con hambre y miseria frente a opulencia, migraciones y violencias que atentan contra esos derechos humanos en los mismos países que dicen defenderlos. Dicho en breve, aunque seamos optimistas, no podemos serlo mucho porque la instauración de la civilización humana tal como nosotros la concebimos aparece hoy lejana y plagada de dificultades. Mientras tanto, hambre y guerras. En este contexto la invitación a sentarse y hablar me parece tremendamente ingenua. No obstante, las demandas de diálogo abundan tanto que nadie se atreve a decir que él no quiere dialogar. No sería, digamos, éticamente correcto, aunque pocas veces se aclare de qué se debe hablar y con quién. Suma y sigue de sangre, confusión e ineficacia.

En esta situación es patente que la política no avanza o lo hace demasiado lentamente, la economía va mucho más aprisa, y las tecnologías más aun. Esa diferencia de velocidad pone en desventaja a la política para cambiar el mundo, y da la ventaja a la tecnología. La desorientación e incompetencia de los políticos para hacer frente al futuro que nace no necesitamos resaltarla. Pero creo también que los consejos, digamos éticos, que les damos, son etéreos. Ocurre lo que es propio de la Ética: va muy bien para protestar y rechazar, pero tiene poca imaginación para inventar soluciones concretas. Funciona mejor negando las malas soluciones que sugiriendo las buenas.

La crítica ética a los políticos suele invocar el bien común. Hemos discutido ya esta noción. Digamos tan sólo que el llamado bien común es poco más que un horizonte vaporoso para las

buenas voluntades. A la hora de ponerlo en práctica no se sabe qué hay que hacer. No es un concepto operativo. Si hay conflicto, ¿beneficiaría también al otro bando? Un ejemplo, para que se entienda: ¿Hay aquí y ahora un bien común de tiendas y grandes superficies? ¿Hay un bien común a judíos y palestinos? Como bien vió Isaiah Berlin, nada nos asegura que los intereses contrapuestos sean conciliables. Sabemos, más bien, que en su plano son inconciliables. La invocación al bien común equivale a la invitación al diálogo blando. Y es blando el diálogo que confía en la buena voluntad y la paciencia para componer una especie de puzzle que de suyo encajaría como los fragmentos de un espejo roto. Pero no encajan. En síntesis, bien común y diálogo blando son moralizantes y, en política, estériles.

El diálogo político, si es realista es siempre duro. Quien observa el reparto de subvenciones o la concesión de licencias para esto o aquello puede incluso pensar con Carl Schmitt que las categorías fundamentales de la política son amigo/enemigo. En cualquier caso, lo que hay es guerra, aunque yo la crea muy injusta y cruel. Y cuando hay guerra de verdad, como hemos dicho, las dos partes sólo se sentarán a hablar si han empezado a temer que no la pueden ganar. El diálogo entonces sólo prosperará si abre un nuevo plano de beneficios esperables, no un nuevo reparto de lo que hay. Pero con ello ya no estamos en la política sino en *nueva* economía. Quien nada ofrece hace el ridículo, desde luego, pero el nuevo horizonte no manará leche y miel. De lo que se trata es de pérdidas y ganancias.

Es evidente que la inercia política sólo es vencida por la economía cuando ésta ya ha ingresado en un nuevo espacio parcialmente globalizado. Lo vemos hoy en la Unión Europea. La moneda común, la libre circulación de bienes y personas, etc. desencadenan necesidades ineludibles de unificar impuestos, información policial, derecho civil y penal. Una vez más, los negocios piden seguridad; y la piden a nuevas formas de derecho coactivo. Ahora bien, ¿no es verdad también que la punta de lanza de los cambios ha sido, desde la Antigüedad, la tecnología? Dejemos pues

de lado a Fausto y al aprendiz de brujo y acudamos a Prometeo. Estamos robando a los dioses importantes secretos de la vida. Hagamos con ellos la vida humana más confortable. En resumen, por tanto, importa entender que la política se mueve por la economía y ésta por la tecnología.

La Moral del futuro tecnológico

Digamos una vez más que la situación inevitable es de pluralismo. Si juzgamos además que las diferencias son valiosas, hemos de considerar inútil la nostalgia del código eterno. El nuevo código que las tecnologías emergentes reclaman es y ha de ser plural e incierto. Ha de practicar la responsabilidad sobre un cálculo meramente probable de beneficios y riesgos. Pero en este cálculo hemos de entrar con talante ético. No es pura técnica. La sensibilidad moral, el sentido de la justicia y la dignidad es herencia irrenunciable. A la larga es incluso útil aunque no nos abracemos a ella por pura utilidad.

No podemos ceder al puro inmoralismo o al nihilismo moral porque son esclavitud. Las ganas de hacer mucho dinero en poco tiempo es cáncer de la vida profesional y de los negocios. Sinvergüenza que pulula, incluso al por menor, en la poca seriedad que se ha hecho habitual en los tratos. Y es sorprendente que los mismos creyentes religiosos contribuyan a la desmoralización ambiental repitiendo la tesis de que si no hay Dios, todo está permitido. De ninguna manera, porque como hemos dicho al tratar de la autonomía moral y de la falacia religiosa, la moralidad nos es inmediata, Dios no. Si perdiendo la fe, el alma que se dice religiosa se cree liberada de toda carga moral, deberé yo rogar a Dios que le conserve aquella fe. Porque, si no, he de llevarme la mano a la cartera o cuidar que no lleve pistola. Haya o no haya Dios más arriba y después de la muerte, el respeto a los otros es deber que nos obliga a todos ya, en cualquier supuesto, aquí y ahora.

Este talante moral-moral excluye aquella minoría de edad culpable que Kant creía incompatible con la Ilustración. Es puro infantilismo resignar la propia responsabilidad en otros. Kant ironiza:

> ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Tengo un libro que tiene entendimiento por mí, un cura que tiene conciencia moral por mí, un médico que piensa mi dieta por mí, etc. [...] No necesito pensar, si puedo pagar... (Opúsculo titulado *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*, 1784).

Como humanos autónomos y respetuosos hacia los otros, y colocados en el pluralismo, atendamos al viejo ideal de justicia y pongamos ante nuestros ojos las preguntas éticas que nos plantean los avances tecnológicos. De la idea de justicia no se desprenden nuestras obligaciones actuales de manera deductiva, pero, como la Ética en general, vale como norma negativa que corta el paso a lo injusto como una barrera de seguridad. Saltarla es despeñarse. Al fin, los mismos derechos humanos, como concreción del ideal de justicia, permanecen en la abstracción aunque sea menor. No se aplican inmediatamente, regulan tan sólo de manera negativa.

A continuación, por tanto, porque queremos libertad efectiva, no sólo en nosotros mismos sino en todos, tenemos el deber de entrar en el orden civil y legal. Es deber moral dar el paso desde la moralidad a la política para pedirle a ésta derecho. Este gran invento de la Humanidad impone y garantiza primero la paz entre los ciudadanos de un territorio limitado pero ha de garantizar también, como deber pendiente, la paz internacional. El deber legal se cumple con la mera obediencia externa a la ley, tal vez por su fuerza coactiva, pero en la medida en que la ley sea racional, es decir, respete y armonice la libertad de todos, pide también ser obedecida interna y moralmente por deber.

El paso siguiente es mantener firme la convicción de que el único orden legal que respeta tal moralidad es el democrático. Todos tenemos que ser súbditos, pero solamente seremos súbdi-

tos libres si somos a la vez soberanos. La presunción de quien legisla ha de ser la capacidad humana de autogobernarse. Y la presunción del gobernado ha de ser a favor de la libertad. Se necesita norma, pero no todo ha de ser reglamentado. Chesterton en su tiempo ironizaba el reglamentismo alemán. Decía que Alemania era el país ideal porque todo lo que no estaba prohibido (*¡verboten!*) estaba mandado. No. La regla no ha de cubrir todas las posibilidades de acción. Somos personas mayores. De acuerdo pues con el principio de libertad, la falta de norma no ha de ser justificada sino la petición de reglamento. Hay que tener claro, especialmente en el campo de las nuevas tecnologías, que *la carga de la prueba* recae en quien pide reglamentación o norma. Y ésta sólo es necesaria cuando hay conflicto real de intereses reales. Su finalidad sigue siendo la paz civil, desde luego armada, porque sin espada la ley es tan sólo palabras: *law without sword, word.* Pero no todo ha de ser ley, legalidad y jurisdicción.

La democracia exige que los contenidos concretos de la ley sean adoptados por mayoría, sin aplastar sin embargo a la minoría. Esto se consigue si lo que se permite no se impone (eutanasia, experimentación con preembriones, por ejemplo) y lo que se manda o prohibe taxativamente es tan sólo el mínimo necesario para preservar derechos o proteger bienes amenazados por el interés particular. En cualquier caso, ante un mandato concreto, cabe en principio la objeción de conciencia. Y finalmente y muy importante: si quien está en minoría conquista después la mayoría, esto no le da licencia para suprimir el régimen democrático ni para imponer su moralidad particular a los otros. El postulado de la homogeneidad moral sólo puede ser de un grupo. Y tal postulado sólo es moral en la medida en que respeta el principio libertad.

En el capítulo siguiente daremos un paso más en la ética de la tecnología. Abordaremos sobre todo la cuestión de los llamados comités de ética y los consensos sociales que esos comités deben contribuir a crear.

V

INTRODUCCIÓN A LA BIOÉTICA

12

La Declaración de Belmont de 1978 y su desarrollo

La Declaración de Belmont

Aunque el término «bioética» empezó a usarse en el año 1970, se acepta comúnmente como fecha de nacimiento de esta disciplina el año 1978. En este año, se publicó en Estados Unidos el llamado Informe Belmont en el que se enunciaban tres *principios* que debían regir en la práctica médica. Eran éstos el de *respeto a las personas*, el de *beneficencia* y el de *equidad*. Al año siguiente Beauchamp y Childres publicaron el libro titulado *Principios de Ética biomédica* (traducción castellana de la 4.ª edición, Masson, Barcelona, 1999). En él se formulaban mejor los tres principios mencionados como *autonomía, beneficencia y justicia* a los cuales añadieron los autores un cuarto denominado de *no maleficencia*. Todos ellos se comentan largamente en las múltiples ediciones del libro citado y han sido generalmente aceptados, a pesar de que su interpretación, como es lógico, no ha sido unánime. Aquí no haremos un desarrollo de estos principios. Los expondremos tan sólo de una manera sucinta para iniciar el paso desde la Ética en general a la Bioética, y comprobar el carácter indudablemente ético de los principios.

Creemos que al principio de autonomía se le debe conceder cierta prioridad. Es desde luego enteramente congruente con el

desarrollo de esas páginas, y hay que tenerlo por válido aunque uno no profese la doctrina típicamente kantiana de la autonomía moral, sino que acepte la *ley de otro*, o sea, la heteronomía. La palabra *autonomía*, en cualquier caso, no dice lo mismo si se refiere a la autonomía moral o, si de manera más genérica, designa la autonomía del individuo que ha de tomar una decisión libre, aunque sea sobre un mandato que él mismo no se ha impuesto. Más en concreto aún el principio de la Declaración de Belmont se refiere a la decisión sobre el tratamiento médico que un paciente ha de recibir o a la experimentación a la que va a someterse. Es claro que quien no se interprete a sí mismo como legislador moral, tendrá también que decidir si acepta o no el tratamiento o el experimento que se le propone. Ni el médico puede poner en práctica el tratamiento, ni el científico su experimento, sin que la persona afectada dé para ello su consentimiento. Tanto el *paternalismo médico* como, en mayor medida aún, el *encarnecimiento* que puede implicar el ensayo de nuevas terapéuticas, son prácticas abusivas que utilizan a la persona como puro medio. No respetan su voluntad autónoma. De hecho, de un tiempo a esta parte, se ha generalizado la buena costumbre de pedir a los pacientes el llamado *consentimiento informado*. Se trata de que el enfermo reciba primero una buena información, comprensible para él, sobre la naturaleza del tratamiento, las posibilidades alternativas, etc., y después se le pida que dé su consentimiento escrito o, por lo menos explícito, antes de ser sometido a una intervención quirúrgica, por ejemplo, o a cualquier otro tratamiento de cierta entidad, sobre todo cuando comporta riesgos considerables. Es ésta una práctica plenamente de acuerdo con el primer principio de Belmont, aun en el caso de que en ella concurran otros motivos como la seguridad jurídica del médico.

El principio de no maleficencia se puede considerar derivado del viejo juramento hipocrático. En ningún caso puede el médico infringir un mal al enfermo o dañarle, si se trata de males gratuitos o desproporcionados respecto del bien que se busca. Pero también es obvio que a veces para obtener una curación será ine-

vitable causar algún mal. Basta pensar en la amputación de un miembro para evitar la propagación de una gangrena, por ejemplo. Si antes hemos destacado la relación que guarda el principio de autonomía respecto de la autonomía moral tal como se defiende en estas páginas, es evidente también la relación de la no maleficencia con la exigencia que cae dentro de la justicia clásica de no dañar a nadie.

Dejando de lado las acciones maléficas por voluntad de hacer el mal a una persona para obtener un bien para otra, es útil darse cuenta de que sin llevar la intención más allá del sujeto paciente que está ante él, beneficencia y no maleficencia no son lo mismo. Son complementarias, porque no causar daño es menos que producir positivamente un bien. Siempre el fin último de la acción moral habrá de ser la obtención de un bien, pero cuando partimos de una situación dada, todos distinguimos perfectamente una acción que resta algo al paciente de una acción que le proporciona un bien. Y es claro que en todos los casos una decisión responsable habrá de aquilatar males y bienes, riesgos y beneficios.

Por último, el principio de justicia resulta especialmente difícil de declarar brevemente porque la necesidad de dar un trato justo a una persona no puede separarse de la atención a otros. Generalmente la consideración de este principio viene a cuento a propósito de los recursos (dinero, instrumental, instalaciones, prótesis...) que deberán emplearse para llevar a cabo un tratamiento o experimentación. Dado que tales recursos no son nunca infinitos, gastar los recursos en una cosa significará no gastarlos en otra. Si la cama de un hospital se dedica a este enfermo, no la podrá ocupar otro quizá más necesitado. Sin entrar pues en la casuística inagotable que puede producir este principio, es también claro su carácter limpiamente ético y su correspondencia con la exigencia de la justicia de dar a cada uno lo suyo.

¿Nuevo paradigma?

Prescindiendo pues del desarrollo detallado de los cuatro principios, digamos que en cualquier caso la Bioética está ahí y no deja de crecer. Y se puede además sostener que esa disciplina está ejerciendo una influencia más allá de la asistencia médica y de la investigación biológica, porque ha puesto en primer plano un modo novedoso de cultivar la ciencia y sus aplicaciones. Es una práctica que integra en su interior las exigencias éticas. Claro es que las obligaciones morales siempre han estado presentes en la ciencia porque los científicos son personas, pero se aceptaba generalmente que la investigación y el conocimiento, siendo buenos de por sí, no suscitaban cuestiones morales en el ejercicio cotidiano. Si se presentaban, sólo podían afectar a las aplicaciones prácticas de la ciencia. Esta dicotomía radical entre ciencia y aplicación se ha revelado insostenible, primero en las ciencias médicas y biológicas, y más tarde se ha extendido a otros campos.

En efecto, sobre todo cuando el conocimiento biológico accede a niveles subcelulares, resulta claro que la investigación no puede avanzar sin intervenir activamente en los organismos que son objeto de investigación. La adquisición de conocimientos está condicionada a manipulaciones que pueden causar en ellos transformaciones de consecuencias dañinas. Igualmente y en sentido contrario, la misma práctica clínica, concebida como aplicación de conocimientos previos, aporta nuevos conocimientos para la *praxis* futura. Al fin y al cabo, los físicos ya habían notado que la observación turba el experimento, a pesar de que tal turbación pueda ser ignorada cuando su magnitud es reducida. Pero en la actualidad no podemos omitir que los científicos que investigaron el átomo y experimentaban con él, por ejemplo, arriesgaban turbaciones del ambiente que lo podían deteriorar gravemente. En consecuencia, el carácter interdisciplinario de la práctica científica no puede limitarse hoy a cruzar conocimientos teóricos, sino que en el ejercicio mismo de la investigación pueden surgir, y de hecho surgen, preguntas éticas. La mera preven-

ción de posibles daños exige que éstos se evalúen. Y la decisión que se tome al respecto tendrá carácter moral, quiérase o no. Si la Bioética exhibe en su mismo nombre, su carácter interdisciplinar entreverado de responsabilidad moral, se puede decir que con ella ha aparecido un nuevo paradigma de conocimiento práctico-teórico extensible a otros campos aparentemente más independientes de la moralidad. ¿No se deben establecer prioridades a la hora de decidir si se emprende y financia un proyecto de investigación aunque sea sobre el mar o sobre la atmósfera? ¿No se complicará moralmente la cuestión de la prioridad, si entra en consideración la utilidad y riesgo respectivos de los distintos proyectos que aspiran a una misma financiación?

Nueva situación

Sea o no un nuevo paradigma, la situación es evidentemente nueva. No obstante hay motivos para relativizar tal novedad. Ésta puede ser tan sólo un efecto en nuestra percepción de la aceleración de los cambios tecnológicos. Como hemos insistido a lo largo de los capítulos anteriores, siempre los humanos hemos transformado la naturaleza. La ciencia sigue valiéndose del dominio del fuego, pero a éste se ha añadido el frío. Por ello hemos de insistir en que las nuevas técnicas que tanto asustan a algunos de nuestros contemporáneos (¿adónde iremos a parar? ¡esto habría que prohibirlo!) siguen modelos naturales aunque los cambios se multipliquen. Los mellizos univitelinos son clónicos *naturales*. Los híbridos abundantemente producidos por la agricultura tradicional son ya transgénicos. La reproducción bisexual combina herencias biológicamente distintas. Las formas de socialización de los humanos imitan y prolongan formas de asociación animal, etc.

Por otro lado, nunca se insistirá bastante en que toda la naturaleza evoluciona continuamente y muta sin que ningún humano la toque. Transformarla, por tanto, no significa alterar algo en sí

mismo inamovible. Tradicionalmente la hemos concebido como fija, formada por esencias invariables, incluso eternas, pero ahora sabemos que no hay tal.

De todos modos, a pesar de que la distinción entre conocimiento y técnica no se pueda sostener en la misma práctica científica, y a pesar también de que transformar la naturaleza no sea algo *contra natura,* aquella distinción sigue siendo conceptualmente nítida. En su virtud, puede mantenerse la convicción de que el conocimiento teórico es superior al práctico. Sin embargo, aunque nos coloquemos en esta perspectiva bastante discutible, conviene insistir en que el conocimiento humano ha sido antes práctico que teorético. Y que en la actual revolución tecnológica esa anterioridad se ha visto reforzada.

Los seres vivientes son procesos

Cuando nos damos cuenta de que el concepto fixista de la naturaleza ha caducado, estamos preparados para adentrarnos en una nueva concepción de los seres vivientes. Entendemos habitualmente que un individuo adulto es un ente hecho y derecho, acabado. Tanto las esencias platónicas como la sustancia primera aristotélica coadyuvan a esta manera de ver. Pero bastan conocimientos físico-químicos elementales para darse cuenta de que una piedra no es un ente *per se.* Es un conglomerado de entes, sean éstos moléculas, átomos o partículas subatómicas. En el caso de los seres vivos, sobre todo los adultos, su aparente carácter de *terminados* se ve confirmado por la evidente unidad de su funcionamiento orgánico. Pero la cosa no es tan simple. Aunque su *término* o límites en el espacio sean claros para nuestra percepción, se ve también que se extienden no sólo en el espacio sino en el tiempo. Su duración es su extensión temporal. Y dentro de esta dimensión, se mueven y cambian continuamente. Digamos por tanto que siempre están en proceso o deviniendo. Son procesos. De donde se sigue que cuando los vemos hechos, lo que de ver-

dad hacemos es tomar una instantánea que inmoviliza un momento de ellos. Y eso prescindiendo de que, como vio Heráclito, hay jóvenes viejos y viejos jóvenes.

Ahora bien, a lo largo de su proceso los vivientes pasan por fases diferenciadas: tiempos y edades distintas que determinan en cada caso modos de vida diferentes. No es igual la vida de un niño, de un adolescente o de un viejo. Y ocurre también que las transiciones de una etapa a otra no ocurren de manera instantánea, sino que son ellas mismas procesos. Tomemos como ejemplo, el parto de un individuo vivo. Desde que la madre siente los primeros síntomas (descenso de la criatura, derrame del líquido amniótico, contracciones), hasta que la criatura llora y respira, y *luego* se corta el cordón umbilical, pasa un tiempo. Pero notemos que el ritmo del proceso de nacimiento es más acelerado que el ritmo de cambio normal en el tiempo precedente y siguiente. Y es por esta aceleración que se puede hablar de transición de un estado a otro. Sin embargo, y eso es lo decisivo para la Bioética, la fijación de *un instante* en el que cifremos el nacimiento de un niño es convencional. Ese instante, como puro punto en el tiempo, no existe. Lo cual no quiere decir que sea arbitrario. Lo fijamos en función de observaciones objetivas, pero la realidad viva no marca por sí misma tal instante.

Pero siendo así que la costumbre y el derecho necesitan este punto determinado para establecer, antes y después, un tratamiento distinto de aquella realidad, se adopta convencionalmente el punto del cambio. Nuestro derecho fija el surgimiento de la persona a efectos civiles cuando el feto con figura humana vive veinticuatro horas enteramente desprendido de la madre. No obstante, a efectos penales, el nacimiento se considera producido cuando se ha desprendido el cordón umbilical. Esta misma diferencia muestra pues la necesidad, y a la vez la convencionalidad del punto de transición. Hoy, en nuestra cultura, el infanticidio es unánimemente reputado como un crimen, pero no podemos olvidar que en otras culturas el niño nacido con grandes deformidades no se aceptaba como tal. Era considerado un monstruo.

Pero el hecho ayuda a entender que la Biología sólo ofrece el fundamento objetivo para la convención. Algo parecido podríamos decir respecto de la muerte. Para utilizar órganos del difunto nos hace falta saber con exactitud desde qué momento y con qué medios lo declaramos muerto.

Para la Bioética esta contemplación de los seres vivos como procesos es de gran relevancia. Ayuda también a entender que la falacia naturalista no vale. Nuestro derecho establece que el feto no nacido no es persona como sujeto de derechos. El feto, no obstante, es objeto de protección jurídica. Pero dado que el feto es también una fase del proceso prenatal, ha de ser diferenciada la protección que se le debe a él respecto de la protección debida al embrión, o al zigoto, etc. Ni puede considerarse igual el embrión implantado que el no implantado, muy distintos ambos desde el punto de vista biológico. Con estas consideraciones basta para darse cuenta de que decisiones sobre la llamada *ley de plazos* en el caso de interrupción voluntaria del embarazo, por ejemplo, o sobre la experimentación con células procedentes de preembriones han de atender a estas diferencias. Y añadamos aún que ni tan siquiera lo que podemos designar como individuo vivo no empieza y acaba en su misma piel. Se origina desde procesos anteriores y prosigue en procesos subsiguientes. El movimiento de la vida, generalicemos, es un gran proceso en el que nacen y perecen individuos. Tal diferenciación jamás llega a separación absoluta, por mucho que se corte el cordón umbilical, puesto que siempre hay una corriente de vida que circula a través de la interacción continua de los vivientes. El comienzo y fin absoluto de este proceso general lo desconocemos. Quizá no existe, porque el proceso en su dimensión total puede también pensarse como círculo eterno. Sinteticemos: Nada ni nadie empieza y termina en sí mismo, aisladamente.

Las decisiones operativas son colectivas y revisables

La Bioética ha traído además otro bien en tanto que ha forzado que las decisiones se tomen en equipo. No es algo exclusivo de la asistencia médica o de la investigación biológica, pero sobre todo en la práctica médica las decisiones solitarias son demasiado gravosas e incluso intolerables. No es casual, por tanto, la proliferación dentro del campo de la Bioética de comités asistenciales y de investigación. Y cuando son los gobernantes o legisladores los que han de tomar una decisión grave, se ha de alabar también que se valgan de comités de expertos que aporten sus recomendaciones. Menos de alabar es que tales comités estén formados por personas designadas a dedo por el mismo gobernante. Todos sabemos que en demasiados casos el político tiene tomada su decisión de antemano por motivos ideológicos o de interés económico y designa entonces a personas de su bando para que le *asesoren*, dicen. Este proceder es inmoral y se puede evitar o mitigar no designando directamente a los componentes del comité sino pidiendo nombres a entidades de reconocida solvencia para que hagan ellas una primera selección.

En la práctica médica, los comités se han extendido y están favoreciendo la buena práctica. Un grupo de personas competentes, cultivadores en general de disciplinas distintas, captan mejor que uno solo las numerosas dimensiones que puede tener una cuestión. Se adopta pues un criterio colectivo según el leal saber y entender de cada uno, y se está al tanto de los resultados. Los consultados en ningún caso hablan ex cátedra. No gozan de una autoridad moral superior y, en este sentido, no pueden incurrir en la falacia del especialista. Como tales, solamente informan. Y de momento, la decisión sólo vale en el ámbito en que se adopta y es, por supuesto, revisable, porque la experiencia posterior dirá si fue acertada o si se debe enmendar. También, nuevos conocimientos después adquiridos o divulgados obligarán igualmente a la revisión. En el día a día con sus dificultades, en fin, se actúa de manera responsable, prudente y flexible. La cuestión no se re-

suelve mediante una deducción lógica a partir de principios que valgan como código indudable. Los principios, como decíamos en el capítulo precedente, son solamente una especie de barrera de seguridad que encaja la cuestión planteada y valen como norma negativa. Excluyen soluciones, pero no las ofrecen positivamente. Avisan que tal o cual decisión lesionaría por ejemplo a la justicia. Sería injusta, pero nada dice el principio sobre el número y determinaciones concretas que serían justas.

Las prácticas acertadas se contagian luego espontáneamente a otros grupos afines, y filtradas o modificadas por esa misma difusión, acaban siendo reconocidas como buena praxis por amplios conjuntos de población. Las personas que forman estos conjuntos no son ya los creadores de la solución, pero sí son sujetos morales capaces de ver que la solución adoptada por los especialistas es buena. Se solventa así la dificultad siempre presente de que la apelación al criterio social por parte de quien ha de establecer normas legales tropiece con que el criterio de la población está partiendo de informaciones demasiado interesadas o poco comprensibles para el común de las personas.

La libertad de investigación es prioritaria

Saliendo ahora de la autonomía de los pacientes o de las personas que se someten a un experimento, se impone ampliar algo lo que ya hemos dicho acerca de la autonomía de los investigadores, que también la tienen. Sobre todo si son conscientes de que su voluntad libre es legisladora y responsable en el sentido explicado, reivindicarán la libertad de investigación. Esta libertad, emparentada conceptualmente con la libertad de cátedra y más lejos aún con la libertad de pensamiento y expresión, ha de valer, también en este campo, como principio. Claro que tal libertad no es lo único que ha de tener en cuenta el investigador. También él es responsable ante los otros de los males y bienes que sus experimentos pueden acarrear, y ha de atender a la justicia del gasto

económico que realiza. Teniendo pues en cuenta la totalidad de los principios como exigencias a respetar, por lo menos negativamente, es indudable que la libertad de investigación goza de una cierta prioridad. En ningún caso ha de someterse a censura o impedimentos por motivos ideológicos, religiosos o de escuela. La energía liberada y los conocimientos hasta ahora adquiridos por la proclamación y práctica de esa libertad son tan grandes y evidentes que es superfluo detallarlos. Y por lo que respecta a este libro, hay que decir que entre sus objetivos se cuenta ciertamente el de crear opinión a favor de esa libertad.

Porque no es claro, desgraciadamente, que en nuestra sociedad se acepte y respete la libertad de investigación. Se restringe o anula a veces bajo el pretexto de que tal investigación suscita *reservas éticas*. Puede ser cierto, pero con demasiada frecuencia esas reservas no están en los laboratorios sino en el teléfono del obispo que fomenta las reservas de las gentes timoratas. Los científicos tienen también conciencia. Los temores son naturales, sobre todo teniendo en cuenta el carácter sorprendente de muchas investigaciones actuales. Pero en el amasijo de convicciones éticas hay también leyendas y supersticiones fomentadas por la ciencia ficción, por *odiseas espaciales* o por mensajes procedentes del más allá inverificable. No alentemos sin embargo el espantajo de las legiones de clónicos, todos igualitos, ejecutando ciegamente las órdenes de un sabio malvado.

El océano Atlántico antes del viaje de Colón estaba también habitado por monstruos que tragaban barcos y navegantes demasiado osados. Monstruos que murieron automáticamente después de los primeros viajes que sirvieron, entre otras cosas, para trazar cartas de navegación terrestres y celestes, más de fiar que los monstruos. Pero también es bueno saber que la penetración en el futuro incierto no descansa en conceptos nítidos. Los mitos son también instrumentos de progreso porque vienen a ser la avanzadilla de la curiosidad.

No tenemos soluciones pero hay un camino: la consideración razonable y ponderada de los beneficios que se esperan y de los

riesgos inherentes a su obtención. A veces, la evaluación conjunta tendrá que subrayar la ignorancia en que nos movemos. Será entonces aconsejable no proseguir los experimentos, dejando bien claro que una prohibición siempre es revisable en función de nuevos conocimientos. Y si es siempre revisable, a veces será bueno tomarse un compás de espera y decretar una moratoria a plazo fijo con el fin de que la reconsideración no se demore indefinidamente.

13

La persona

Gran parte de las cuestiones bioéticas se plantean en torno al concepto de *persona*. Esta palabra procede del argot teatral. Significó primero la máscara o careta a través de la cual hablaban los actores (sonaban *per*). La persona era por tanto un revestimiento del actor que le daba cara más próxima al carácter de los *personajes* del drama. Nada complicado pues, pero que tuvo su trascendencia porque la palabreja pasó al lenguaje metafísico-moral por un lado y al lenguaje jurídico por otro.

A caballo entre estos dos campos semánticos, la fórmula que ha sido usual en nuestra cultura procede de Boecio de quien por cierto no sabemos si fue pagano o cristiano. Dice así: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Se trata de una definición que fue ampliamente discutida y desarrollada al hilo de la complicada controversia en torno a los dogmas trinitario (un solo Dios, tres personas) y cristológico (una sola persona, dos naturalezas). Aquí, como es natural, no vamos a insistir en esta cuestión, aunque sí conviene decir que éste ha sido el concepto esgrimido por la jerarquía católica en los debates ético-jurídicos. A simple vista, parece no ofrecer demasiadas dificultades: un animal, según la fórmula, sería individuo pero no persona. Sólo los individuos del género humano, prescindiendo de ángeles y de personas divinas, lo serían.

Sin embargo, el adjetivo *individual* aplicado a *sustancia* esconde finuras que se prestan a juegos de palabras. *Individual* o *individuo*, explicaba el escolástico, significa *no divididido en sí mismo y dividido respecto de cualquier otro.* No dividido en sí mismo es claramente una característica de los organismos vivos que los opone a las entidades de naturaleza inorgánica, siempre que nos mantengamos en el nivel macroscópico en el que nos relacionamos habitualmente con las cosas. Es claro que un animal o una planta presentan una gran complejidad no dispersa, sino fuertementemente integrada. Más compacta cuanto mayor es su vitalidad. Una piedra o una montaña, en contraste, son un simple agregado de pequeños elementos, inobservables a simple vista. Son entidades falsas que se pueden desintegrar fácilmente. Hasta aquí, seguimos sin problemas.

El otro aspecto de lo *individual,* tal como lo explicaba el escolástico, tiene más enjundia. Por un lado, los juristas se valieron de él para establecer que no se puede hablar de persona mientras no ocurre el *parto* o, al menos, mientras el feto no es viable. Sin confundir la viabilidad de un embrión con la del feto, quiere esto decir que si el feto salido del vientre de la madre no es apto para llevar una vida independiente, separada o dividida respecto de ella no hay persona jurídica. Viabilidad que puede llegar hasta el sietemesino bajo ciertas condiciones favorables, pero no mucho más allá. Según esto, un feto viable es ya objeto de la máxima protección que nuestro ordenamiento jurídico dispensa al *nasciturus.* En todo caso y para evitar equívocos, es mejor reservar el uso del término *persona* para su acepción legal. Para relativizar más la palabra, no está de más aclarar que el derecho llega a otorgar personalidad jurídica a conjuntos de personas físicas que se unen bajo determinadas condiciones estipuladas por la ley. Cosa que viene a cuento, hablando de ética, por dos motivos. Primero, porque la personalidad ha de estar socialmente reconocida para que después se la reconozca jurídicamente, y segundo, que un simple reconocimiento jurídico, si se queda en meramente formal, resulta muy deficiente desde el punto de vista social. Más claro: si no tienes

bienes propios, si no eres propietario, de poco te sirve tener personalidad jurídica. ¿Qué vas a contratar? Únicamente tu posibilidad de trabajar y tus habilidades para el trabajo retribuído. Pero entonces habría que plantear cuando un contrato de trabajo se vuelve contrato de esclavitud. Una jornada de trabajo excesivamente larga, que sólo deja tiempo para la reposición de fuerzas, esclaviza. Dicho de otra manera: sin tiempo libre no hay libertad.

Ahora bien, lo más interesante para nosotros está escondido en la separación o parto del nuevo individuo respecto de la madre. Es ahí donde se esconde la trampa. En efecto, el individualismo exagerado que grava a nuestra cultura, tiende a pensar que cada individuo acaba en su piel. Y eso es del todo falso, tanto por lo que se refiere a los adultos... como a los embriones. Somos, entre otras cosas, un tejido de relaciones con la naturaleza y con los otros. Separados, lo que se dice separados, no lo estamos nunca enteramente. Démonos cuenta de que ningún ser humano puede vivir en el desierto subido a una columna como se dice que hizo San Simeón Estilita y, bromas aparte, es bien cierto que desde que el niño abandona la matriz materna, salta sucesivamente a otras matrices. Pasa primeramente a la cuna que viene a ser una imitación del seno materno, gatea después por la casa, más tarde se pone en pie (*statio* verticalis) y anda. No pasa mucho tiempo sin que lo mandemos a la escuela, no sin un fuerte disgusto de la criatura, dicho sea de paso. Transita, por tanto, de una matriz a otra. Matriz cada vez más amplia, pero del seno de la comunidad humana no se separa nunca, y dentro de ella, reside siempre en un seno decisivo desde el punto de vista ético: el lenguaje. En él somos y vivimos en continua interacción con los otros hablantes, de él absorbemos las pautas de conducta y los valores históricamente sedimentados en nuestra comunidad. Sociedad y lenguaje modelan toda nuestra vida y nosotros obramos y reaccionamos estas matrices, modificándolas. Pues bien, si se entiende eso resulta fácil entender también algo que enseña la biología actual, a saber, que por lo menos los animales placentarios mientras ahí permanecen van creciendo hacia la vida individual *en continua*

interacción con el organismo de la madre. La placenta no es sencillamente un medio transmisor que oxigena la sangre y transfiere nutrientes, sino que la criatura solicita y recibe muy variados elementos de la madre que han de configurar la estructura del *nasciturus*. Éste da igualmente algo de sí mismo a la matriz, y la transforma. En una palabra, lo que se llama un embrión, quizá con un término poco afortunado, no es como un embrión de pollo en el huevo. Éste dispone en su interior de todos los elementos necesarios para el desarrollo de la gallina *nascitura*; el embrión placentario, de ninguna manera.

En resumen: los organismos vivos, tal como hemos expuesto largamente, no son entidades hechas y derechas perfectamente definidas dentro de límites precisos. Son, decíamos en el capítulo anterior, procesos. La entidad real, no instántanea, fluye continuamente, cambia, se extiende a lo largo del tiempo. Cierto que pasan por fases, pero el mismo cambio de fase no es instántaneo, sino que ocurre a lo largo de un tiempo en el que se observan cambios bajo un ritmo más acelerado. Ampliemos: el derrumbamiento que se produce en los márgenes de un río por causa de una gran crecida nos ofrece una imagen muy didáctica de los procesos de cambio. Las orillas se erosionan continuamente, continuamente cambian aunque sea de modo imperceptible para nosotros. Llega la crecida, el proceso se acelera, y el río se desborda. Y cuando las aguas vuelven a *su cauce*, no vuelven a *su* cauce. Van a otro. La naturaleza compone y recompone. Destruye forma y crea otra. Esta consideración ilustra el caso de las tecnologías porque enseña que no hay un orden fijo, y enseña además que en la naturaleza no hay catástrofes. La catástrofe es para los humanos que tenían su vivienda demasiado cerca del río. En la naturaleza se ha destruido un equilibrio relativamente estable, pero a continuación nace otro orden, se estabiliza, y dura hasta nueva orden. Algo muy parecido ocurre en las catástrofes sociales y en las convicciones éticas.

¿Animal racional o animal autónomo?

Dicho esto como corrección y complemento de la noción tradicional de persona, añádase ahora una segunda corrección procedente de la conciencia moderna. Ésta en efecto ha invertido el orden de los dos elementos que se consideraban como esenciales a la *naturaleza racional*, a saber, entendimiento y voluntad o, si así se prefiere, razón y libertad. El ser humano se definía, traduciendo mal a Aristóteles, como animal racional. Ahora, preferimos definirlo como ser libre. No significa esto un cambio total, porque al fin y al cabo la libertad es el presupuesto de toda virtud y de toda bondad ética, pero los autores anteriores hacían hincapié en la racionalidad como presupuesto previo a la libertad. En la modernidad la perspectiva se invierte porque aumenta la atención a los aspectos activos y creativos del hombre. Este movimiento de ideas es muy observable en Fichte, quien siguiendo la línea inaugurada por Kant de dar la primacía a la razón práctica sobre la teorética sienta como tesis que *al principio fue la acción.* Y esta nueva mentalidad recorre toda la filosofía posterior sin que ahora tengamos que exponerla.

A partir de ahí, contribuye más a la claridad de definir el ser humano como viviente dotado de autonomía moral. Hablamos entonces, por supuesto, de un ser humano adulto, o sea, con uso expedito de sus facultades psíquicas. Insistamos, sin embargo, en que autonomía no significa carencia de ley y obligación, como si la proclamación de la autonomía equivaliese a un pretendido *derecho a hacer lo que me venga en gana.* Significa por el contrario que el ser humano se da a sí mismo la ley, que es él mismo quien se impone la obligación. Y ésta se la impone precisamente en función de su vínculo premoral con los otros. Lo hemos explicado ya en el capítulo 5. Sólo quiero añadir que, siendo así que la libertad debe educarse, todo sistema educativo que merezca este nombre ha de orientarse hacia la autonomía moral. Si se orienta hacia la heteronomía, es decir, hacia la dependencia de maestros morales, no busca educar personas sino niños siempre menores.

Claro es que siempre habrá adultos, y aun viejos, que no han abandonado la minoría de edad. Pero de lo que se trata es de los fines que persigue el sistema educativo.

La persona en algunas cuestiones de Bioética

Teniendo ante los ojos la noción modificada de persona podemos ahora abordar algunas cuestiones que han sido típicas en los comienzos de la Bioética y que siguen suscitando debates. Notemos que se trata de cuestiones que afectan a los extremos de la vida, a su comienzo y a su final. Cosa que seguramente significa que los problemas se agudizan cuando se refieren a los límites, es decir, a la indefinición natural del punto exacto en que hemos de colocar el cambio. Siendo así que el momento preciso se fija social y jurídicamente, a nadie puede sorprender que en la decisión correspondiente concurran intereses o ideologías encontrados. En estas cuestiones, dicho de otra manera, se hace presente de manera aguda el pluralismo ideológico y moral.

La primera cuestión que en nuestro país movió controversia, y aún la mueve, es la despenalización del aborto. Se dijo y repitió hasta la saciedad que despenalizar no significa aprobar moralmente, pero los que se oponían al cambio legislativo jamás quisieron oír el argumento. Eso probaba que en su mentalidad seguía y sigue presente la convicción de que el legislador civil debe transferir al ordenamiento jurídico el código moral fijo que declaran autoritativamente los jerarcas eclesiásticos. Éstos a su vez se apoyan en el concepto tradicional de persona con el aditamento de que la *infusión* de un alma inmaterial por parte de Dios en persona ocurre en el mismísimo momento en que un espermatozoide horada un óvulo. La discusión debería haber caducado, pero no. Propiamente la cuestión está zanjada porque vivimos en una sociedad plural y democrática. Es claro, por tanto, que los jerarcas que afirman lo contrario transpiran aún lo que sus antecesores defendieron en el siglo XIX, a saber, que el *liberalismo (político) es pecado*.

De todas maneras la sociedad española estuvo y está suficientemente al día en esta cuestión. Se entendió bien por la mayor parte que despenalizar no implicaba aprobación moral y se entendió además que la ley despenalizadora no obligaba a nadie a abórtar. Pero hubo más y eso es importante para el asunto que nos ocupa. Fue el recurso de inconstitucionalidad al cual el Tribunal Constitucional respondió de manera atinada. Mantuvo lo que debía mantener, o sea, la definición jurídica de persona como único sujeto de derechos en sentido propio, pero introdujo en la cuestión el concepto de *bien que se debe proteger jurídicamente*, aplicándolo al feto que designó con un participio latino de futuro, el cual no existe de suyo en la gramática española: *nasciturus*. Los retrógrados, a quienes cabía suponer algún conocimiento de la lengua latina, tampoco se hicieron eco del detalle. *Nasciturus* significa que nacerá y diciendo por consiguiente que no ha nacido aún, no es persona. Ni tan siquiera se dice que sea *nascendus*, o sea, que deba nacer. Y en segundo lugar hay que tener en cuenta que si debemos proteger el feto que nacerá, el inviable no es objeto de protección porque no nacerá nunca. En fin, que el *invento* del *nasciturus* como bien a proteger hay que considerarlo sabio. Resuelve un conflicto, como es obligación del derecho, pero no define moralidades, aunque se atenga hasta donde es posible a la heterogeneidad moral de nuestra sociedad.

Sigue vergonzosamente pendiente la cuestión de la llamada ley de plazos. Vergonzosamente pendiente, porque es bien claro que si no se resuelve, es por pura y simple presión de los jerarcas de la iglesia sobre determinados políticos. En cualquier caso es claro que la protección debida al *nasciturus* no puede ser exactamente igual a lo largo de todo el proceso que va desde la penetración del espermatozoide en el ovocito hasta el parto. El proceso tiene fases bien diferenciadas que lo aproximan cada vez más a la separación/individuación. La protección ha de ser mayor cuanto más se acerque a este final. Ha de ser próximo no sólo en el tiempo, sino en las condiciones necesarias. Una ley de pla-

zos, por consiguiente, que fije un término prudente y deje la decisión a la madre es adecuada a la autonomía moral de ésta.

El criterio de viabilidad biológica conduce a lo que podríamos llamar *viabilidad social*. La cuestión puede parecer arbitrariamente invocada, pero merece meditación y tal vez implantación institucional en el futuro en tanto se refiere a la *paternidad responsable*. Los progenitores son responsables ante la sociedad y sobre todo ante la criatura que engendran. Para iniciar la cuestión, se puede partir de la generalidad de que siempre las leyes y costumbres han regulado el matrimonio y los nacimientos como instrumento de política poblacional. Las políticas que estimulan o restringen la generación de nuevos individuos no son raras. Y en este contexto conviene darse cuenta de que el acto humano que genera un nuevo individuo no puede ser dejado a la pura naturaleza premoral. Es, ha de ser, algo tan intrínsecamente humano que debe ser objeto de decisión madura. Autores ha habido, y yo me adhiero a ellos, que han hablado de un *casi contrato* de los padres con el *nasciturus* que ellos han puesto en camino. En virtud de ese contrato virtual se comprometen a *ponerlo de pie* en la sociedad, es decir, a alimentarlo y educarlo hasta hacerlo enteramente viable como miembro activo de la sociedad. A lo cual hay que añadir que también el resto de la sociedad se verá comprometida en y por la recepción del nuevo miembro, cosa que amplía la responsabilidad de los padres más allá de ellos, a la sociedad en su conjunto.

Tratemos en fin tres cuestiones que podríamos llamar terminales: vejez, eutanasia y suicidio. *Post molestam senectutem nos habebit humus* cantamos los universitarios sin darnos cuenta quizá de que este verso difícilmente armoniza debajo de un *gaudeamus igitur*. El gozo que cabe, en efecto, bajo las molestias de la vejez, prólogo a su vez del descanso bajo tierra, es más que mínimo, nulo. Pero también en este caso la meditación del problema es fructífera. Yo mismo he utilizado el caso de la vejez para hacer evidente a los alumnos la insuficiencia del criterio de utilidad como determinante último de las decisiones morales. ¿No

puede ser socialmente muy útil la eliminación de los viejos o al menos su disminución mediante el recurso, por ejemplo, de limitarles la atención sanitaria? La hipótesis repugna al sentido moral, y pone de manifiesto que hemos interiorizado un valor moral ciertamente superior a la utilidad al cual venimos llamando dignidad humana. El anciano no es detritus social. Es miembro de pleno derecho de la sociedad y mientras no está incapacitado debe ser consultado y hay que pedir su consentimiento para intervenir en su vida. La sociedad, por tanto, a través de los poderes públicos, está rigurosamente obligada a dar las prestaciones necesarias para su bienestar posible. Ellos también son autónomos moralmente. Nadie puede decidir por ellos mientras ellos pueden hacerlo. Y si llega este caso las personas llamadas a decidir no pueden decidir contra ellos.

Entramos así en la cuestión del llamado testamento vital. Aquí no lo trataré en extenso. Solamente indico su punto de inserción en las consideraciones éticas, ciertamente generales, que vengo desarrollando. Veo esta cuestión como consecuencia obligada de la tesis principal de este libro, la cual, en negativo, se enuncia como *no hay código eterno y fijo*. La misma tesis, en positivo, se enuncia como autonomía moral. La persona autónoma debería sentirse obligada a decidir qué quiere para el momento en que ya no pueda querer libremente. Y si no quiere decidir el qué, que decida por lo menos el quién, es decir, a qué personas designa como responsables de las decisiones que entonces se deban tomar. La indefinición que se presenta en muchos casos sobre quién es el familiar que ha de encargarse de la decisión, acarrea conflictos. Y es en los conflictos donde el derecho debe intervenir.

Digamos ahora, finalmente, una palabra sobre los dos supuestos terminales que nos quedan por tratar. Son los más peliagudos precisamente. Respecto de la eutanasia, lo primero que se debe recalcar es que no es exactamente lo mismo que el suicidio, aunque a veces se equiparan. Es indudable que presentan puntos de coincidencia, pero no son lo mismo. El supuesto al que se acoge la petición de eutanasia es el de una enfermedad incurable y suje-

ta a grandes sufrimientos. Nada vale invocar aquí en contra del principio vulgar de que mientras hay vida hay esperanza. Eso no es verdad, si es que con el término esperanza estamos designando algo mínimamente objetivo en el interior de la situación social y de conocimientos en la que nos encontramos. Hay situaciones desesperadas, eso es obvio. Y además, hemos de repetir una vez más que mientras no se demuestra lo contrario quien ha de decidir si la situación se le presenta desesperada e insufrible es en primer lugar la persona afectada por el drama. Lo más fundamental, en cualquier caso, en la cuestión eutanasia es la de que el derecho a vivir no implica de ninguna manera la obligación de vivir. Claro que, como diremos a continuación tratando del suicidio, aunque la decisión sea individual no puede ser tampoco solitaria. El respeto debido a los demás, según una gradualidad de los allegados, también ha de intervenir. Pero la decisión última ha de ser la de la persona individual y responsable según sus capacidades. Entiendo además que al tratar de esta cuestión se imponen aun dos consideraciones. La primera es que la posibilidad evidente de abusos por parte de los allegados para precipitar la herencia o, al menos, para librarse de la carga del enfermo, impone una legislación cuidadosa para que el asunto sea sometido a una instancia neutral, y ésta se cerciore de la libertad de quien pide la eutanasia. La segunda consideración consiste en traer el tratamiento de esta cuestión que se encuentra en la *Utopía* de *Santo* Tomás Moro. Habla el santo en la hipótesis que en su tiempo se llamaba de ***derecho natural***, al margen de cualquier presunta revelación divina. Una revelación que, aunque se acepte, nada dice al respecto a menos que alguien demasiado humano se lo haga decir.

Por último, el suicidio. Decía que no es lo mismo que eutanasia aunque ambos supuestos son aproximables. Son semejantes porque el suicidio, como la eutanasia, no se elige nunca porque sí. El instinto de supervivencia o el *conatus ad exsistendum*, si se quiere decir en términos spinozianos, se impone física y psíquicamente. El suicida, por tanto, es en principio alguien a quien se le hace insoportable la existencia. Esto supuesto, quizá debiera

ser sometida a un debate serio la cuestión de si se dan enfermedades psíquicas que, como las corporales, desembocan en la muerte. Parece, en efecto, que se dan situaciones patológicas realmente insufribles que, al margen de cualquier tipo de libertad, fuerzan el desenlace fatal por asfixia psíquica. Si bien es cierto que en la desesperación extrema no hay libertad, podría tal vez el amigo que habla aun con quien proyecta desaparecer prestarle un instante de lucidez para que viera el gran sufrimiento que causará a otros con su decisión. Una vez más: autonomía sí, individualismo solitario no.

Conclusión

Ética y Política se necesitan mutuamente

El dilema entre pureza ética y realismo político tiene una expresión brillante en la *Parábola del Gran Inquisidor* que Dostoievski incluyó en su novela *Los hermanos Karamazov.* La escena transcurre entre el gran inquisidor y Jesús. El gran inquisidor larga un discurso mientras Jesús calla y lo mira con seriedad, como si le reprochara sus palabras. Pero en algunos momentos, una sonrisa apenas esbozada cruza sus labios.

El gran inquisidor le dice a Jesús, en resumen, que tú vas de bueno, y quedas bien. Yo en cambio voy de malo, y quedo mal. Pero tú no haces nada, y el trabajo queda para mí. El trabajo sucio, por supuesto.

Dicho más abstractamente: la moral es limpia; la política sucia. Pero la moral es limpia porque sólo sermonea, sin meter las manos en la masa, mientras la política es sucia porque el mundo de los humanos lo es. Por eso la política ha de bregar con pasiones e intereses, y ha de mantener el rebaño en paz. Un rebaño por cierto, que a veces se encabrita y se vuelve jauría. Se matan entonces los presuntos corderos, y se comen los unos a los otros... como es natural. Porque todos quieren vivir, y vivir bien. Pero no hay para todos.

En este libro se ha dicho de muchas maneras que la humanidad ha vivido y vive esta tensión. Y la seguirá viviendo. Como tesis, el libro sostiene que fue primero la política la que cogió el toro por los cuernos, porque algunos humanos en algún momento pusieron ley y orden. El rebaño, de entrada, lo aceptó, porque estaba harto de zarpazos y esperó que, con la paz impuesta por el gobierno, podría trabajar con ingenio y mejorar su vida. Incluso adornarla.

Pero a la larga, no todos se sintieron a gusto. Hubo quienes se sintieron maltratados por las leyes y por quienes las hacían. Protestó. Nació la Ética. ¿En nombre de qué? De una justicia que en un primer momento no iba más allá seguramente de la regla de igualdad o equivalencia que se había aceptado ya para las transacciones con los vecinos. Pero en el trato con las leyes, los protestones no sólo se sentían perjudicados en sus bienes, sino que se sentían heridos en sí mismos. La palabra justicia creció entonces porque, siendo abstracta, cubría un mayor número de situaciones que la política no podría resolver nunca de manera enteramente satisfactoria. La justicia había dejado de ser mera justicia legal. Algunos entendieron incluso que la misma aplicación de la justicia legal podía pecar por exceso de rigor. Y como final del proceso iniciado por la protesta sucedió que el concepto abstracto de justicia se había convertido en ideal. Juzgaba todos los casos y descalificaba. Empezó la difamación del mundo que Nietzsche atribuyó al platonismo.

Desde este momento, todo el que abrigó ese ideal legisló de hecho por encima de los legisladores porque *decretó* que *todos debemos* respetarnos. Decía explícita o implícitamente que no todo acaba en el placer y la utilidad. Que queremos también ser reconocidos por los otros aunque nadie nos lo mande, y que debemos nosotros reconocerlos a ellos como iguales, por lo menos *en eso.*

Pensemos, con todo, que esta primera ley de la autonomía moral solamente la dictará en su corazón aquél que antes haya adoptado ya, como máxima de su conducta particular ese respeto al otro. Y quien no haya experimentado la satisfacción que

produce dar y recibir tal reconocimiento ni tan siquiera profesará la máxima. Será lobo para el hombre. Pero si ha experimentado esa plenitud que de suyo no excluye el placer y la utilidad, está a punto de convertirse en persona, es decir, en sujeto moral. Se experimenta a sí mismo y al otro como valor superior. Llegados ahí pensemos que, si la ley ha debido ser antes máxima de conducta, eso significa que el respeto a todos los humanos y con él la mismísima moralidad, formal y de verdad, sólo se alcanza después de haber sido educados por la práctica del reconocimiento mutuo en círculos limitados de la propia tribu. Dicho de otra manera: no nacemos siendo personas morales. Podemos incluso llegar a viejos y morirnos, sin serlo todavía.

No es cosa fácil pasar por aquella experiencia *y elevarla a ley.* No es fácil porque en el trato con los demás y en las relaciones placenteras y útiles que mantenemos con ellos, no es todo de color de rosa. Alcanzamos satisfacciones ciertamente, pero no es menos cierto que nos herimos y zaherimos. Y eso amenaza continuamente la relación de reconocimiento y llega a veces a destruirla. Es el conflicto personal. Es la guerra. Pero si nos autoobligamos al respeto universal, entendemos que la voluntad de acabar con la guerra va asociada al nacimiento de la moral, es decir, al nacimiento de la humanidad de los humanos. Y transitamos entonces a la política con la exigencia moral de poner fin a la guerra. Tenemos entonces aquella voluntad que formuló Kant en una línea de oro que se lee en la «Conclusión de la doctrina del derecho» de su *Metafísica de las costumbres:*

> La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra;* ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo exteriormente, en su relación mutua, se encuentran en un estado sin ley; porque éste no es modo en que cada uno debe procurar su derecho.

No obstante, Kant sabía muy bien que no todos los humanos alcanzamos juntos y a la vez la categoría de personas morales, y

sabía por tanto que con los ineducados no se puede constituir una república de ángeles. Y en la república de los hombres, donde la falta de respeto al otro es inevitable, la ley no puede dejar de ser coactiva. Digamos pues claramente que la política no puede renunciar a la violencia contra el que ejerce la violencia *natural*.

Desde este momento, y sólo desde este momento, la persona moral asume que no puede cerrarse sobre su piel, que necesita de la comunicación y el trato con los otros no sólo para alcanzar su propio placer y utilidad. El sujeto moral-político comprende que está ligado a los otros y los necesita por dignidad.

Hasta aquí un resumen que no aspira a ser una gran exposición filosófica, ni busca novedades porque sí. Si otros acertaron ya, repitamos lo que dijeron. Con todo, el presente escrito sí espera levantar asentimientos, porque la experiencia y generalización expuesta la hacen muchos sin formularla expresamente. Podríamos decir que esta filosofía expone la Moral de la concordancia en el respeto. Y ahora, de manera más dubitativa, preguntemos: ¿Es la moral un invento de los señores para tener el rebaño quieto, o es un invento de los corderos para defenderse del señor? Pienso que la alternativa es falsa. No se trata de una *o* sino de una *y* porque el invento es simplemente humano. En su vértice, desde luego ideal, nos igualamos todos, y es, por decirlo así, de doble uso. Contra gobernantes y contra gobernados. Quiere conservar y expander, por reflexión sobre la mejor experiencia humana, una convicción que sin exclusivismos nos honra. Pero además, la reflexión ética nos ha de servir para pulir el sentido de palabras tan inevitables en cualquier discurso ético-político como *libertad* y *justicia* y poner así un poco de orden en el amasijo de creencias y supersticiones que se invoca corrientemente. Y aspira también, en el colmo del optimismo, a amargar la vida a tanto nihilismo moral, y simple frescura, como corre por la política y los negocios, en la vida pública y en la privada.

¿Metaética?

El autor de estas líneas ha dedicado una gran parte de su vida a la filosofía y a enseñarla. Se le permitirá pues una pregunta que muchos llamarán metafísica pero que sería más correcto llamarla metaética. Dando por supuesto que *meta*, en esta palabra, no quiere significar por encima y más allá de las estrellas, plantea simplemente la cuestión del sentido de la existencia humana. Es cuestión humana y para este mundo que surge como continuación de la Ética o después de ella.

Para muchos esta pregunta sólo tiene respuesta en la religión. El mismo Kant, tantas veces citado, no era ateo sino creyente. Pensaba de todas maneras que la Moral se aguanta sola, aunque no hubiera Dios, pero pensaba también que la cuestión sobre Dios y la inmortalidad se plantean inevitablemente *a posteriori* de la Moral. Yo por mi parte pienso, y que Kant me perdone, que la *Dialéctica* que escribió como 2.ª parte de la *Crítica de la razón práctica* es filosóficamente muy floja, casi un bodrio. En lo único que acierta, creo, es en afirmar que el bien (ideal) de los humanos está tan hecho de deber moral como de felicidad material.

Entonces y a partir de ahí, hay que sostener que *saber*, lo que se dice saber, sabemos todos lo mismo, creyentes y no creyentes. O sea, no sabemos. Resulta entonces que en esta *nesciencia* cada uno puede decir que el universo tiene sentido o que no lo tiene. Si se atiene a la primera opción, *cree* que tiene sentido, lo cual dista muy poco de una voluntad que *quiere* que tenga sentido. La fe es una manera determinada de organizar la ignorancia. Manera voluntaria y consoladora. Si contrariamente otro dice lo segundo, *cree* que no lo tiene. En ambos casos, sin embargo, el sentido o sinsentido lo pone nuestro decir. Ordeno lo poco que sé en torno a una creencia o a una descreencia. Síntesis intelectual que no cumplirá, en ningún caso, la cuarta regla del método de Descartes, es decir, aquella que manda hacer enumeraciones *completas*.

Ahora bien, si no me echo a ninguno de los dos lados y me atengo lisa y llanamente a mi *no saber*, me parece que estoy asu-

miendo algo muy cercano a lo que se ha llamado sentimiento trágico de la existencia. Como la ignorancia misma, este talante no es optimista ni pesimista. En el filo de la navaja, adopta simplemente una actitud moralmente responsable cimentada en la solidaridad con los otros humanos, tan fluctuantes en la ignorancia como yo, si queremos ser francos.

Si se me pregunta luego cuál es mi actitud hacia el cristianismo, con cuya versión oficial católica tropiezo continuamente, diré dos cosas. Primera, que la Ética aquí defendida es laica pero no antirreligiosa. Es más, sostengo que con los creyentes es posible alcanzar acuerdos parciales y sostenibles, y que es bueno (¡éticamente!) lograrlos. Y en segundo lugar digo que para mí el cristianismo reducido a su quintaesencia consiste simplemente en respetar la sacralidad del que sufre injustamente. El resto no me interesa en absoluto o muy poco. El incienso lo devuelvo al domicilio de Teodora y Justiniano, las velas las guardo para el apagón y las vestimentas raras las remito a la pintura gótica. Dando pues por adquirido que las religiones concretas son siempre particulares, y no queriendo tampoco pedir refugio a una vaga religiosidad por encima de las religiones, advertiré solamente que lo designado con poco acierto sentimiento trágico de la existencia no difiere mucho de la religiosidad *auténtica*. El alma verdaderamente religiosa, me parece, no cree jamás tener a Dios en el bolsillo y no actúa, por tanto, de oráculo. Mucho menos cree poseerlo como piedra que se arroja a otros. Espera, dice, *contra toda esperanza*. Y eso merece un respeto.

Balance último

Hemos tirado del hilo, y el enredo se ha aclarado. Las consideraciones históricas han querido reconstruir una tradición que como sedimento consolidado nos sustenta. Nos hemos apoyado principalmente en Aristóteles y Kant para asirnos con firmeza a las ideas de justicia y autonomía. No las tenemos por relativas, no somos relativistas.

En el prólogo decíamos que íbamos a dirigirnos a las personas con curiosidad intelectual y preocupaciones éticas. Ahora, más de cerca, podemos añadir que hemos tenido ante los ojos a los profesionales de la medicina y de la investigación con el fin de brindarles las coordenadas de la Ética e iniciar el giro hacia la Bioética. Pero las coordenadas no dictan soluciones. Sitúan el problema y lo orientan. Los profesionales *se* hacen preguntas y de ellos mismos han de brotar las respuestas. Son mayores de edad y responsables. Están pues alejados de la pereza y cobardía que Kant atribuye a los que se sienten a gusto en la minoría de edad perpetua.

Hemos pensado también en los juristas que, lejos de la funesta manía de legislar, han de formular, sin embargo, normas imprescindibles para apaciguar los conflictos. Y nos permitimos, en fin, dirigirnos a los políticos para decirles que el poder de legislar no autoriza el paternalismo. Si a los médicos les exhorta la Bioética a no practicarlo con los enfermos, la Ética prohibe a los políticos ejercerlo con los médicos y con los ciudadanos en general. Todos somos mayorcitos.

La biogenética actual impone preguntar: ¿Qué podemos lícitamente hacer? ¿A qué estamos obligados? ¿Hay que prohibir o permitir? Ante estas dudas, los filósofos no disponen de pautas de conducta eternas aunque sí pueden recomendar algunos códigos respetables.

Este libro invita a repensar la ética. Nos recuerda cómo estuvo relacionada con la política durante la antigüedad y el medioevo, hasta que Hobbes y Maquiavelo comenzaron a desvincular la política de la moral cristiana y a orientarla hacia la paz civil. Locke, Rousseau, Kant y la Revolución francesa contribuyeron a la domesticación democrática del Estado moderno, a la exaltación de la dignidad humana y su vinculación a la autonomía moral y la soberanía política. Después de la revolución social, el posmodernismo y la globalización, la tarea pendiente será instaurar una civilización humana planetaria de cooperación entre iguales-distintos. En este recorrido queda patente que los códigos morales no son invariables y el autor defiende que hoy la fuente de las obligaciones éticas debe ser la autonomía moral.

Desde una precisión de la noción de persona y rechazando todo paternalismo absolutista, tanto en el ámbito político-jurídico como médico, el autor analiza problemas como el acto generativo, el aborto, la vejez, la eutanasia y el suicidio. Una reflexión serena sobre el sentido de la existencia humana concluye esta excelente definición de la historia y los alcances actuales de una *Ética para la bioética*.

Ramón Valls, doctor en Filosofía, ha sido profesor en su especialidad en las Universidades de Barcelona, Tarragona, Zaragoza y País Vasco. Fue secretario general y vicerrector de la UAB y es fundador de la Facultad de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación del País Vasco en San Sebastián. Actualmente ejerce el cargo de defensor del universitario de la UAB y es docente en el Máster de Bioética. Es autor de las obras *Del yo al nosotros* y *La dialéctica* así como editor y traductor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel.


ISBN 84-7432-978-7
9 788474 329780
380001

gedisa editorial Bioética